

BIBLIOTECA
DI CULTURA
FILOSOFICA

A. CHIAPPELLI

Senatore del Regno

LA CRISI
DEL PENSIERO
MODERNO



"IL SOLCO"
CASA EDITRICE
CITTÀ DI CASTELLO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

SENATORE DEL REGNO

LA CRISI

DEL

PENSIERO MODERNO



"IL SOLCO" - CASA EDITRICE
CITTÀ DI CASTELLO - MCMXX

70. VIII
ANNO LIO

B804
C5

PROPRIETÀ LETTERARIA

Città di Castello, Società Tip. «Leonardo da Vinci» 1920

MATRIS MEAE DESIDERATISSIMAE
CLEMENTINAE SOZIFANTIAE

PATRIC. PISTOR.

IN MEMORIAM

487161

TO VINU ABDULLAH

INTRODUZIONE

Πολλὰ γὰρ πολλοῖς λέλεκται
 Νεαρὰ δ' ἐξευρόντα σαφῇ δόμεναι
 Βασάνῳ ἐς ἔλεγχον, πᾶς γε κίνδυνος

(PINDAR., *Nem.*, VIII, st. 2).

Aver l'occhio alle direzioni più vitali del pensiero in questo primo ventennio del secolo, che si chiude tragicamente con la guerra internazionale: del secolo che dai perturbamenti vitali, economici, sociali e morali di tanta guerra avrà impulso a nuove forme di vita civile: e fra queste direzioni prevalenti aprirsi la via a ricercare quella forma di pensiero che meglio sembri rispondere ai profondi bisogni dell'anima moderna; tale è l'argomento precipuo di questo volume. In esso sono adunate pagine da me sparsamente pubblicate, durante quest'ultimi anni, in Riviste italiane e straniere, che si collegano ad altre mie precedenti pubblicazioni; al volume *Dalla critica al nuovo idealismo* (Torino, Bocca, 1910), ai due di *Figure Moderne* e d'*Idee Moderne* (Ancona, Puccini, 1912-13), ed anche all'altro *Amore, Morte ed Immortalità* (2^a ed., Milano, Hoepli, 1916).

A chi si arresti alla superficie, quest'opera parrà una raccolta di fronde sparte. Ma chi guardi più

addentro, saprà scoprire la continuità e la congruenza del pensiero che stringe questi saggi in unità, come altrettanti capitoli d'un'unica opera. Confidare in questa avveduta perspicacia del lettore è quasi, per vero dire, un diritto per l'autore. Non dimeno giova che in queste brevi pagine proemiali io tocchi di alcuni punti che potrebbero apparire più bisognevoli di qualche dilucidazione, agevolando così la comprensione di quella organica unità di pensiero, cui, pur traverso alla varietà di questi scritti, ho sempre inteso. La quale unità ideale, nella molteplicità delle sue manifestazioni, è debito tanto più tener ferma in un tempo come il nostro che par votato alla dispersione della vita e delle anime, perchè ella può darci quella visione del mondo e della vita *sub specie aeterni*, che è il segno e l'opera perpetua ed eroica della filosofia. E poichè filosofia non è opera astratta e solitaria di pensiero, sì veramente azione spirituale di vita e di ricostruzione civile, la concezione a cui dobbiamo tendere sarà anche necessariamente l'antitesi di quel naturalismo che ci ha condotto alle distruzioni e alle ruine di guerra, dinanzi alle quali ci troviamo oggi, non dico sgomenti ma turbati e pensosi.

Coll'inizio del nuovo secolo la filosofia moderna parve volger le spalle ad ogni forma o residuo di relativismo e di empirismo, inerente anche all'abito più recente del pensiero critico, per risaltare i principî assoluti, e ricostituire il regno dei valori spirituali, non solo come necessità presente della vita e della civiltà, sì anche come profonda e costante

esigenza del pensiero. Noi siamo usciti da una epoca di positivismo naturalistico e storico che si chiuse col secolo XIX. Ma già nell'ultimo ventennio d'esso si delineava un risveglio di spirito speculativo, preparato già dal ritorno neocritico, aiutato poi dalle recenti scoperte fisiche, specialmente dalle nuove teorie sulla costituzione della materia, e dalla critica del valore dei principi e postulati della scienza empirica e della riconosciuta sua insufficienza a governare da sè sola la vita. Il qual risveglio condusse ad una revisione dei problemi filosofici fondamentali e alla ricerca della loro legittimità ed unità. Ad assicurare e giustificare la esistenza e la funzione della filosofia, messa in forse durante il periodo positivistico dello specialismo, si aprivano tre vie principali: o attribuire alla filosofia l'ufficio di sintesi e di sistemazione suprema dei risultati più generali delle scienze empiriche (Spencer, e in parte il Wundt); o circoscriverla al dominio proprio dell'analisi del pensiero come funzione generale, delle sue forme e dei suoi processi e del suo valore (neocriticismo gnoseologico nelle varie sue forme e scuole); o considerarla come scienza dei valori generali della cultura e perciò come dottrina normativa e direttiva (Windelband, Rickert): il che dava la mano alle teorie umanistiche ed attivistiche che intanto si diffondevano variamente nell'Europa e nell'America.

Queste due ultime vie — la seconda delle quali è anche oggi percorsa da tanti pensatori e con tanta feconda efficacia per il pensiero e per la vita — con-

ducevano logicamente a tentare nuove costruzioni ideali. Il terreno su cui edificare era preparato dal pensiero critico; il cui risultato ultimo era l'idealità del reale (Berkeley), la dipendenza d'ogni oggettività dal soggetto conoscitivo in universale. Il Kant aveva distrutta per sempre la teoria della conoscenza come copia della verità obiettiva, prevalsa da secoli, a cominciar da Platone. Ora il significato di questa che il Kant stesso chiamò rivoluzione copernicana nell'ordine del pensiero, sta in ciò che il conocimiento non è un semplice specchio che rifletta la realtà delle cose, bensì una attività, un processo di costruzione e di sintesi a priori, in cui i *dati* dell'esperienza vengono ordinati secondo norme e leggi e finalità certe e necessarie. Non il mondo come tale, ma la nostra coscienza è il fatto primitivo ed iniziale, nell'opera del conocimiento e del pensiero scientifico; e la realtà non è alcunchè di preesistente o di indipendente dal pensiero, che si comunichi ad esso e che ci tocchi di afferrare; dacchè non possiamo in alcun modo o momento oltrepassare il regno delle nostre idee, e l'attività stessa dello spirito. Il valore di verità di una idea non deve cercarsi nella sua supposta corrispondenza o equazione ad una realtà per sè stante, che per la postulata eterogeneità sua non si potrebbe mai comprendere; bensì nel conformarsi di essa alle leggi necessarie ed universali, inerenti al pensiero. Il che non significa già che il contenuto di verità si esaurisca nella stessa funzione o processo conoscitivo. Come vedremo, nella stessa linea della soggettività uni-

versalmente considerata deve cercarsi la possibilità di superare l'esperienza soggettiva ed immediata, e la ragione della validità assoluta del nostro conoscere.

Ma come dalla dualità kantiana del fenomeno, che è il regno della conoscenza e della scienza, e della cosa in sè, che è la virtù direttiva della vita, ed inaccessibile di per sè al pensiero, era sorto tutto quel grande moto idealistico che mirò, nel primo trentennio del secolo scorso, a svolgere e correggere o superare i risultati della critica, così doveva accadere poi al neocriticismo, posizione necessariamente provvisoria; tanto più che, fra noi, negli ultimi autorevoli suoi rappresentanti e fra i loro seguaci, si complicava con tendenze positivistiche, le quali impedirono loro di oltrepassare la dualità psico-fisica, che è puramente empirica; dove il contatto verso una unità superiore è un impulso inerente al nostro spirito, perenne, necessario e incoercibile.

D'altra parte, al fondo delle odierne dottrine attivistiche (moventi dall'altro principio kantiano del primato della ragion pratica) che dalle radici del neo-vitalismo dei biologi si diramano variamente verso il volontarismo e la teoria dei valori, e più oltre verso il così detto fideismo, il modernismo, e la dottrina della « volontà di credere » (*will to believe*), fiorisce questa verità feconda: che il pensiero nostro è volto all'azione, e perciò crea un mondo di valori e di norme; e che per la sua connessione intima colla vita ci pone in contatto con una realtà indipendente e diversa da esso; perchè lo spirito solo in quanto è operativo, cioè in quanto diviene

volontà, incontra una resistenza, e in questo assicura l'esistenza di alcunchè di altro dal soggetto, di un non-io.

Se non che, tutte queste varie forme d'irrazionalismo, sorte come naturale e necessaria reazione storica contro l'intellettualismo scientifico e naturalistico (oggi lo chiamano lo scientismo), che per un verso dogmatico, per un altro dava mano all'agnosticismo (dualità del conoscibile e dell'inconoscibile, professione dell'*ignorabimus*; Huxley, Spencer, Du-Bois Reymond) queste forme d'irrazionalismo, dico, degenerarono nell'estremo dell'individualismo romantico, colorato d'influssi nietzschiani e di spirito di dominazione, che prese nome di pragmatismo, e dal mondo anglo-americano si propagò anche in Italia: forma oramai superata generalmente, come quella che nulla poteva costruire di saldo, di universalmente consentito, cioè di propriamente filosofico. Poichè senza questa possibilità di unificazione del pensiero non si dà filosofia: bensì solo o un atomismo psicologico disgregatore, o al più una specie di pluralismo metafisico. E a questo pluralismo riesci, difatti, il James, uno, se non dei fondatori, dei banditori più geniali del verbo pragmatistico e di quello ch'ei chiamò empirismo radicale.

Rimaneva, dunque, in piedi solo quella forma o tendenza di pensiero, inerente allo spirito e al proposito d'ogni filosofare, l'idealismo costruttivo; eliminato oramai dalla coscienza dei nuovi tempi il naturalismo meccanico (anche nella sua forma più recente di monismo neutro dell'Haeckel) che non

è se non una pseudo-filosofia, cioè un tentativo di filosofare senza la precedente preparazione d'una critica severa della funzione conoscitiva, delle sue leggi e dei suoi procedimenti. Ora l'idealismo in quanto vuol essere dottrina delle attinenze fra i due termini della realtà e del pensiero, si presenta in due forme storicamente fondamentali che sembrano antitetiche e repugnanti l'una all'altra: quella dell'inerenza del pensiero nell'essere, che ha il suo prototipo nel Platonismo, e vien qualificata come teoria della trascendenza; e quella dell'inerenza dell'essere nel pensiero o dottrina moderna dell'immanenza. Per quella sembra che l'idea o la verità delle cose sia il presupposto e l'oggetto partecipato, solo in parte, al pensiero; questa, invece, vuole scuoprire nel pensiero medesimo, costruttivo e creatore, tutta la verità, la quale non è mai al di fuori o al di sopra di esso. Questo immanentismo filosofico ha preso due diversi atteggiamenti filosofici in Italia, e ci ha dato: la filosofia dello spirito, la quale mentre annulla ogni realtà naturale indipendente ed esclude perciò ogni possibilità di una filosofia della natura, pur senza potere spiegarè come nasca in noi la stessa idea d'una realtà naturale (1), riconosce, ed esamina con molta penetrazione, tutta la grande ricchezza di attività spirituali, l'estetica o intuitiva, la logica, la pratica ed economica, la storiografica, risol-

(1) Di ciò già dissi qualcosa nella Introduzione al mio volume «Dalla critica al nuovo Idealismo», e vi ritorno a più riprese in questo.

vendo l'opera filosofica nella vita storica e propriamente nella storia dello stesso pensiero: e in secondo luogo, e in una forma più rigidamente speculativa, ci ha dato il così detto idealismo del pensiero attuale o meglio dell'attività⁽¹⁾; la teorica del pensiero puro o del pensiero in atto, a cui tutta quella varietà di atteggiamenti dello spirito sostanzialmente si dovrebbe ridurre; e intende così superare la stessa posizione hegeliana che pur muove dalla Idea per sè (residuo platonico), ritornando sostanzialmente al Fichte, da cui questa odierna filosofia italiana eredita visibilmente tanti elementi⁽²⁾.

Ora noi non intendiamo qui prendere, sotto ogni suo aspetto, ad esaminare criticamente codesta dottrina, così oggi accreditata fra noi: e non c'indugiamo nel dimostrare come codesto idealismo attualistico, che tutto risolve nel pensiero in atto prescindendo da ogni elemento attivo e valutativo implicito nell'opera stessa del conoscimento, da ogni sua attinenza colla vita, sia poi condotto a disconoscere ogni differenza qualitativa e specifica fra la verità e l'errore (anche questo è un atto del pensiero, e la sua natura consisterebbe solo nell'essere una forma superata), fra il bene e il male, annullando così la tradizionale tavola dei valori

(1) Noto che meglio che *attuale* dovrebbe dirsi *attusoso* o *attivo* onde evitare l'equivoco che può nascere dall'altro valore dell'aggettivo *attuale*, che è di « presente, momentaneo, puntuale » e simili.

(2) Che altro è, difatti, l'Io trascendentale dei neo-idealisti italiani, se non la *Ichheit* del Fichte, o il *Geisteswelt* dell'Eucken?

umani. Questo ci trarrebbe in troppo lungo discorso. Ma per aprirci la via a riconoscere quale sia la forma filosofica che meglio risponda sì alle odierne esigenze del pensiero e della vita sì più generalmente alle permanenti necessità della ragione critica ed appaia perciò più promettente e vitale, ci basta il fermare in breve discorso (più largamente lo faremo in uno speciale capitolo del libro) l'attenzione dei lettori su quello che si può dire il nodo vitale dell'idealismo immanentistico e in generale della nuova filosofia dello spirito, per chiarirne le intime deficienze. Ora codesto punto essenziale sta nella critica dell'idealismo trascendente (platonico-cristiano) e nell'opporgli la veduta moderna della immanenza dell'essere nel pensiero in atto, della obiettività nella subbiettività universalmente considerata, la quale è poi il vero assoluto. Rispetto al problema generale della verità e del conoscimento, il naturalismo appare a codesta scuola sulla stessa linea dell'idealismo trascendente; dacchè per entrambi il contenuto del pensiero è un *dato* estrinseco ad esso, il pensabile: o si tratti delle idee-sostanze di Platone o del concreto naturale e della realtà empirica dei fisici. La dualità dei termini non è superata nell'un caso e nell'altro; perchè un principio estraneo, per postulato, al pensiero in funzione, non può mai entrare nella vita stessa del pensiero. Ora questo non è effetto ma causa. Ciò che non aveva veduto il Cartesio videro diversamente il Vico e il Kant: l'uno chiedendosi come è possibile la storia umana,

l'altro come è possibile la scienza. Il pensiero è virtù creatrice; ed oltre di esso non vi è posto per una realtà indipendente; e poichè tutto comprende nel suo processo indefinito, non lascia al di là di sè alcun residuo. Se non che (e qui cominciano le difficoltà in cui s'impiglia codesta dottrina irrealistica) il pensiero nostro (e gl' immanentisti bisogna pure che parlino, ad ogni tratto, d'un pensiero *nostro*, distinguendolo dal pensiero in universale) è solo causa ideale della realtà, in quanto la costruisce idealmente; e in ciò sta la verità, e la necessità sua. Ma un pensiero che sia assoluto, che sia, cioè, oltre il tempo e la storia (la *storia ideale eterna* del Vico, che governa il *mondo delle nazioni*) non è solo costruzione ideale, bensì insieme opera creatrice della realtà, perchè in esso l'idealità diviene causa efficiente, e il pensiero si fa azione: e in questo senso diceva profondamente Fausto *im anfang war die That*. Se ogni esperienza comincia dalla coscienza e dal soggetto, il nodo più difficile a risolvere è la dualità ineliminabile di soggetto e di oggetto (in forma metafisica, di materia e spirito, di anima e di corpo). Il Kant aveva bensì mostrato che non vi ha oggetto senza soggetto (e in ciò è la rivoluzione copernicana della Critica); e non vi è possibilità di conoscenza se non nelle forme e nelle categorie dell'intelletto, cioè se non mediante la sintesi a priori. Ma è vero altresì che la pietra di paragone del soggetto stesso è la costruzione ideale dell'oggetto; e se la posizione dell'idealismo subbiettivo o problematico

del Berkeley (l'idealità del reale) è inconfutabile, è anco insostenibile, e ad ogni modo infeconda. Nell'esperienza non troviamo mai alcunchè di puramente subbiettivo. Le serie diverse delle sensazioni, con un processo più o men chiaro, riferiamo sempre alla qualità delle cose; modificazioni, dunque, e non soltanto funzioni del soggetto. Tanto più poi pei sentimenti, per gli atti volitivi che, da un lato, ci pongono in contatto con una realtà resistente ed efficiente diversa dallo spirito, e dall'altro, tendono ad operare fuori di noi (sfera *transubiettiva* del Ward, *estrasoggettiva* del nostro Rosmini).

Il primo sentore di questo mondo estrasoggettivo ci è dato, senza dubbio, dal corpo nostro. Il Bergson l'ha ben veduto quando l'ha chiamato il punto d'inserzione dello spirito nella materia, senza tuttavia chiarire questo oscuro nesso. Meglio lo illustrò il Rosmini colla sua dottrina del sentimento fondamentale corporeo, o sentimento vitale come lo ha chiamato il Bain. Noi sentiamo il nostro organismo come un prolungamento, a così dire, del soggetto, come un suo estrinsecarsi e protendersi nel mondo della realtà corporea: ond'è elemento soggettivo ed oggettivo ad un tempo, e quasi punto di transito alla realtà esteriore: mentre per un altro verso ci appare come l'elemento che fascia, determina e individua l'universalità dello spirito. In un altro ordine, cioè nell'ordine stesso spirituale, il campo dall'estrasoggettività ci è dato dall'incontro e dallo scambio di

vari centri spirituali (pluralità psichica) onde si apre la via a quella esperienza collettiva, che la monadologia leibniziana invano credè di escludere. Ora in questo mutuo contatto delle unità spirituali (*intersubjective intercourse* del Ward), da cui pure il Berkeley riconobbe superato il *solipsismo* cioè la teoria della pura ed esclusiva soggettività, non solo è implicita la molteplicità e diversità dei soggetti, bensì è data la formazione della unità dell'esperienza, cioè dell'esperienza comune. Solo per essa difatti l'esperienza individuale si dilata ed acquista la conoscenza del mondo extrasoggettivo spirituale. Se non che all'obbiettività in generale noi non possiamo attribuire una esistenza reale se non in quanto essa sia per un soggetto di natura universale; in quanto essa sia presente ad una coscienza che la comprenda in sè totalmente; vale a dire non idealmente soltanto ma effettivamente. Non ci possiamo, difatti, arrestare ad un astrazione qual'è la *Ichheit* del Fichte o l'Io trascendente dei neofichtiani d'Italia: ed aveva ben ragione lo Schelling di affermare che questa astratta esigenza di un soggetto universale ci conduce incoercibilmente ad affermare la necessità di una coscienza universale non indefinita ma attiva, la quale aduni in sè tutte le attinenze di subbiettivo e di obbiiettivo, e sia soggetto assoluto e insieme assoluto oggetto; perchè solo la coscienza ci presenta nell'esperienza la forma di una unità che si differenzia e di una molteplicità che si unifica; e perciò, come ha detto il Boutroux, lo spirito solo è

pienezza di verità, e, come già è scritto nel quarto evangelio, chi adora lo spirito adora la verità.

Per quanta industria si adopri dai nostri idealisti dell'immanenza, la *storia ideale ed eterna* non è dello spirito umano, bensì dello spirito assoluto che lo trascende, ancorchè sia ad esso immanente in quanto lo muove e lo sollecita interiormente. Lo spirito finito (che non è empirico) è trasceso per *infinito eccesso*, dall'infinito; perchè la categoria del tempo è annullata nell'eterno: e come quella è condizione di svolgimento, così questa è condizione di compimento. Trascendenza ed immanenza non sono, quindi, termini e concetti antitetici, ma sì complementari. Anche il cosiddetto trascendentale degli attualisti, in quanto si attua via via nelle individualità empiriche, è immanente nel loro processo evolutivo. Per questo nel *saggio sul Progresso*, compreso in questo volume, abbiamo pur riconosciuto che la sostituzione storica dei valori non esclude la loro conservazione ideale, che è una forma di eternità nel tempo.

D'altra parte l'idealità del reale, che è il fondamento della filosofia moderna, necessariamente, quindi, idealistica in quello che ha di vitale, significa che il fondo della realtà conoscibile è razionale: senza di che non sarebbe possibile la scienza, come in altro capitolo è dimostrato. L'azione mutua delle cose, che la scienza indaga, non è possibile se esse non facciano parte di un comune sistema di relazioni e di correlazioni. Ora relazione vuol dire molteplicità raccolta in unità.

Deve dunque darsi alcunchè di distinto dalla stessa molteplicità delle cose, che senza annullare la loro particolarità, le comprenda e costituisca in unità. E il tipo di codesta pienezza di unificazione del molteplice l'abbiamo appunto nella coscienza. Onde la stessa conoscibilità del reale che rende possibile la scienza, implica che esso sia creazione ed atto continuo di una coscienza assoluta. La quale non è estrinseca al soggetto che conosce, e conoscendo ed operando si fa, come la realtà empirica dei naturalisti o come le idee archetipe di Platone; ma è intima al soggetto, che nel continuo atto del pensiero e della volontà offre una creatività sempre nuova, perchè nell'assoluto da cui è sostenuto e verso cui si aderisce, tutto e sempre è nuovo, e tutto è insieme perfetto: come ad ogni momento del suo svolgimento vitale l'organismo è perfetto per ciò che dev'essere in quell'atto o in quella forma secondo la natura sua, pur continuando nella sua opera evolutiva. La coscienza nostra è una continua approssimazione alla coscienza universale ed assoluta. Imperfetta, come quella che è legata alla condizione corporea ed alla vita fisica, ed ha realmente la sua storia nel tempo e il suo processo nell'esperienza. Ma in quanto è riproduzione e rivelazione della coscienza infinita, è libera causa e perciò idealmente indipendente dal tempo e non mero prodotto della natura.

Ecco perchè lo spirito nostro mentre è un *farsi* perenne nella vita individuale e nella vita storica, consegue la forma sua propria in quel punto ove

la individualità e la universalità si congiungono, che è la persona (1) : nodo indissolubile, forma che sornuota al naufragio della morte, cioè alla dissoluzione degli elementi con cui e per cui si è manifestata nella vita. Ed è indissolubile altresì perchè posizione insostituibile e parola necessaria dell'eterno libro della vita ; perchè ove quella parola o quella sillaba fosse cancellata, andrebbe perduta la significazione totale di quel libro. Gli attualisti nostri (2), escludono agevolmente questa forma d'immortalità personale coll'applicare al sostantivo Io l'aggettivo empirico, che equivale a contingente. Ma l' Io in quanto è autocoscienza, cioè determinazione del soggetto in contrapposto ad un non io, e personalità, non è mai veramente empirico. E benchè sia una formazione e si presenti psicologicamente in un graduale apparire, costituito una volta come coscienza di sè, è la massima concentrazione della vita e perciò intangibile dalla morte ed indelebile. Altra volta io ebbi a dire in qual senso si possa parlare di sopravvivenza alla morte delle coscienze non saldamente costituite sì nel rispetto intellettuale sì, e soprattutto anzi, nel rispetto etico, perchè già disperse dalle passioni lungo la vita (i così detti *dissoluti*, del linguaggio comune). Ma l'uomo *integro* è un'affermazione dello spirito che non può essere negata nell'eco-

(1) Cfr. il mio libro *Amore Morte ed immortalità*, 2 ed., Milano, Hoepli, 1916.

(2) GENTILE, *Teoria gen. dello Spirito come atto puro*, 3 ed., Bari, 1920, p. 117-131.

nomia del mondo, avendo conquistata la sua indipendenza dalle contingenze del tempo e della vita empirica; nè si comprenderebbe come la creazione degli alti valori dello spirito, fatto persona consapevole, dovesse esser congiunta alla distruzione del loro creatore.

Ora se la persona è la forma dello spirito nostro, la forma dello spirito assoluto e della sua vita non può essere che ultrapersonale, come quello che è superiore ad ogni limitazione e determinazione. Il che se ne esclude la mutabilità ed anche l'accrescimento e la perfettibilità, non ne esclude per questo la vita (1). Colui che disse io sono la via la verità e la vita, esprime il più alto concetto della divinità, che come spirito assoluto è vita eterna. L'« eterna fontana » dantesca in cui s'affisa Beatrice e in cui perennemente si disseta l'anima sua, ne è una immagine solenne: cui fanno corona tutte le altre meravigliose del « miro gurgè », degli angeli alianti eternamente fra Dio e la mistica rosa dei santi, e così via. E se l'assoluto è perpetua vita in sè che perpetuamente s'irradia e si apre in nuovi amori, allora veramente anche la natura si risolve nello spirito, come la storia è il campo dove opera lo spirito umano: perchè la natura è storia eterna di Dio, sua creatura perenne e continua; e perciò non più veramente esterna a noi ma per via di questo divino tramite

(1) V. nel mio volume, *Della critica al nuovo Idealismo*, Torino, 1910.

in certo modo interiore a noi, ancorchè rimanga sempre, per l'impossibilità di comprenderla tutta in un solo atto, come avviene alla coscienza assoluta, un infinito mistero.

Così il mondo per razionale necessità appare a noi quasi un sistema di attinenze unificate in un principio che aduna ciò che è disperso nello spazio e transitorio nel tempo; e poichè è fuori dell'uno e dell'altro, li ricomprende nella sua universalità. Nè ci si opponga qui il consueto argomento d'una dualità insuperabile. Della dualità non può fare a meno, ad ogni passo, lo stesso idealismo dell'atto puro; e questa dualità è, in parte, dialetticamente e intrinsecamente superata perchè la realtà naturale, ancorchè diversa, è continuamente e progressivamente penetrabile all' infinito dal nostro spirito; come prova la stessa scienza della natura, e la capacità nostra di volgere le forze fisiche ai fini della vita umana. È quindi legittimo il chiedere (come in un capitolo di questo volume) anche ai risultati nuovi della scienza fisica gli elementi preparatori di una concezione idealistica dell' universo. Certo, la spiritualità non si trova nella natura spaziale; ma una anticipazione ne abbiamo nella odierna concezione energetica della materia, che la spoglia quasi della sua corporeità; poichè l'energia si esercita in centri puntuali dello spazio. Nell'ordine superiore della vita, ci si presenta il problema (v. il primo capitolo del volume) se la vita sia un processo inconciliabile col pensiero; e se questo pur nella eterna stabilità delle sue forme e delle

sue leggi logiche non includa quelle della vita. E se è vero che collo spirito entra nel mondo una vita nuova ed originale, non è per questo che non si abbia a distinguere l'atteggiarsi suo in una infinità soltanto virtuale e in una forma storica ed evolutiva, da una forma assoluta che è attualmente infinita, ed insieme perpetuamente nuova e ed eternamente datrice di vita. Il pensiero finito è sempre una rivelazione del pensiero infinito: e inane è ogni conato di adeguare l'una all'altra forma e d'identificarle. L'uno è in via di farsi, in incessante opera d'incremento: l'altro è vita piena ed assoluta, perenne atto creativo; l'uno è processo, l'altro è possesso: l'uno è perfettibile, l'altro è in ogni suo atto, perfetto: l'uno è svolgimento storico, l'altro è eternità di vita e storia eterna: l'uno è l'irradiazione, diversa nei punti o momenti in cui si manifesta, l'altro è la fonte lucente e ardente onde essa emana: l'uno prende forma personale e s'individua, l'altro è oltre codesta forma. Ma come nella massima concentrazione della vita a noi direttamente cognita che è la coscienza e la persona umana, l'individualità perde ogni carattere empirico e s'innesta alla universalità dello spirito, così ella attinge alcunchè dell'eterno e si conquista l'immortalità.

Di qui la giustificazione della religione, che l'idealismo assoluto ridusse ad una funzione secondaria e puramente rappresentativa, e che l'immanentismo attualistico odierno considera come un'opera di annichilamento del soggetto spirituale nel-

l'oggetto infinito e trascendente. Nell'atto religioso, che è adorazione del perfetto e del santo, mentre lo spirito personale riconosce la sua dipendenza del potere infinito (Schleiermacher), sente anche la propria liberazione dai limiti del finito e dell'esperienza vitale: non già annullando sè stesso, bensì sublimandosi ed infuturandosi nell'infinito ed esplicando più pienamente le proprie vitali energie: perchè la religiosità è una proiezione dei valori morali all'infinito, una giustificazione cioè di quei valori dello spirito in un sistema che ha il suo vertice in un principio che in sè li ricomprende, una esigenza ideale che, sostenuta dal sentimento e mossa da tutte le potenze dell'animo fuse in unità (vedi il cap. sulla *Religione e la cultura moderna*), ci conduce a riconoscere la necessità di un dover essere assoluto e superiore al puro essere ed anche all'attività stessa del nostro pensare; d'un ordine che ricomponga quei due aspetti in una superiore unità e ne illustri le reciproche attinenze. Imperocchè come le leggi di natura valgono prima che sieno scoperte così è del dovere prima che sia adempiuto ed anche ove non sia adempiuto: e la realtà in quanto è conoscibile e sistema razionale s'incontra col mondo dei valori; e l'essere diviene un dover essere.

Quello che la religione ritrova, l'arte crea: poichè ellacostituiscè liberamente e liricamente un mondo d'immagini e di espressioni, che danno sentore dell'infinito nello spazio e dell'eterno nella misura del tempo. Tutto questo atteggiarsi vario dello spi-

rito nel conoscere, nell'operare, nel creare, vede intanto e riconosce la filosofia; la quale mentre è la più alta espressione di un tipo di umanità (v. cap. secondo) è dottrina della idealità del reale e perciò dello spirito nelle varie sue forme e manifestazioni onde ha valore la realtà; come quelle che, in sè finite, tendono ed anelano all'infinito. La dottrina dell'Eros platonico, mediatore tra il finito ed l'infinito, e rappresentativo quindi dello spirito filosofico, è di una verità ancora viva ed immortale.

Questo idealismo obiettivo e costruttivo, di carattere etico, è, pertanto, la sola forma filosofica che veramente soddisfaccia alle necessità razionali e alle esigenze della vita, come quella che congiunge la trascendenza e l'immanenza, e ci spiega la scienza e il pensiero progressivo per il suo inerire a quella coscienza universale che fa razionale e conoscibile il mondo in cui noi viviamo ed operiamo, creando valori che oltrepassano l'esperienza e la vita, e sono rivelazioni più o meno luminose di quell'assoluta ragione. E perciò codesta intuizione ci fornisce altresì la norma fondamentale del vivere: perchè l'operare, come dice il Simmel, segue l'essere. L'apparire del nostro pensiero in un mondo che non fosse partecipe di razionalità, e più l'inserzione della energia spirituale nella realtà naturale (Bergson), sarebbe non un mistero ma un assurdo: e lascerebbe non solo inesplicabile la nostra attinenza conoscitiva colla realtà naturale, ove questa fosse, come credeva lo Schopenhauer, un puro *alogon* deserto d'ogni vita spiri-

tuale; ma, quello che più rileva, non basterebbe ad illuminare in alcun modo i fini della nostra vita. Questi hanno lo loro ragione d'essere in ciò soltanto che il mondo dei soggetti (o la totalità degli spiriti) contenga, in quanto si assomma nel soggetto assoluto, un principio di obiettività ed abbia un valore di realtà: e il mondo degli oggetti, alla sua volta, comprenda in sé alcunché di universale soggettività e di razionalità. Solo così è possibile ad un essere razionale come l'uomo il conoscere e l'operare nel mondo. E come la sua potenza conoscitiva e conquistatrice della realtà è virtualmente (non attualmente) infinita, così al pensiero filosofico, che esprime via via i tipi fondamentali della umanità nella storia, è lecito il seguire e il riprodurre in sé codesta direzione evolutiva e progressiva della coscienza umana nelle vie dell'infinito vivente.

Ad ogni modo, il ritorno odierno ad un idealismo obiettivo e costruttivo, in qualunque nuova formula filosofica esso si esprima e si adagi, risponde al vivo bisogno della società presente di ricostituire l'equilibrio del pensiero e della vita. Il naturalismo meccanico era stato l'espressione intellettuale di una struttura sociale volta non solo a democrazia, ma ad un ordinamento economico e industriale della vita inteso al soddisfacimento del desiderio prepotente del benessere materiale e della maggiore agiatezza. Imperocché l'equivalenza obiettiva dei fenomeni e l'indifferenza rispetto ad essi del sapere scientifico, che è il presupposto

del naturalismo scientifico e positivo, esclude ogni riconoscimento della esistenza di valori ideali indipendenti, atti ad illuminare e dirigere le anime umane nella vita. Ora alla riedificazione di questo regno di valori spirituali, intende appunto il movimento idealistico; il quale ha perciò un'alta funzione etica e civile, e, nel più largo senso della parola, religiosa.

Ma in questo risponde anche all'istinto positivo e operativo del nostro tempo; nell'escludere cioè ogni forma di pensiero che rappresenti quei valori come alcunchè d'inaccessibile alle menti e di esterno all'animo umano (1). E in quanto mira a dimostrare la possibilità di apprenderli e d'appropriarseli, è altresì essenzialmente realistico, conformemente alle tendenze prevalenti e alle attitudini proprie della civiltà moderna. Vuol essere perciò correttivo e integrativo, ma altresì consentaneo a quello che la ragione dei tempi richiede. Non mistico, quindi, o ascetico: ma essenzialmente costruttivo ed operativo. Ed operativo nell'ordine del pensiero e della scienza, ma in funzione di vita; e di una vita che sia più ampia, più universalmente umana, più compiutamente civile. Perchè si tratta in ultimo di questo. La vocazione e il valore della vita umana dipende dall'essere o no l'uomo partecipe di qualche cosa che abbia significato di per sè, e non sia soltanto mezzo all'appagamento di

(1) Cfr. ADAMS, *Idealism and the modern Age*, New-Haven, 1919, p. 10.

certi desideri o di materiali interessi. Se la vita e lo spirito non sono altro che strumento di questi desideri, allora il conflitto e la collisione è la legge necessaria del mondo e dell'umanità, e la cooperazione e la pace una insanabile illusione. Se all'incontro si riconosce un ordine di principii spirituali che hanno un intrinseco valore di fine, la vita umana acquista pregio e significato nel loro adempimento. Così lo spirito idealistico può veramente divenire una forza civilmente progressiva; e dalla propagazione di esso nel mondo è lecito sperare l'avvento della concordia civile, e di una convivenza veramente umana degl'individui e delle nazioni. Chiunque avrà operato in questo senso, avrà portata la sua pietra all'edificio « altero e santo » della desiderata pacificazione sociale e della creazione di una umanità superiore.

Firenze, 30 luglio 1920.

ALESSANDRO CHIAPPELLI.

LA CRISI DEL PENSIERO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

If you can look into the seeds of time,
And say, which grain will grow, and which will not,
Speak then to me.

SHAKESPEARE, « Macbeth », Act. I, sc. 3.

I.

La crescente attenzione alle cose filosofiche che è così propria della nuova generazione, ed ha levato così in alto, negli ultimi anni, anche fra il pubblico colto, i nomi di pensatori come il Boutroux e il Bergson in Francia; l'Eucken e il Windelband in Germania, il Bradley e il James nell'Inghilterra e nell'America (per non addurne che alcuni, e tacendo dei nostri), invita oramai gli spiriti vigili e vivi a seguire il nuovo atteggiarsi del pensiero quanto più esso penetra e si propaga negli strati più profondi della cultura e della vita moderna (1).

(1) Fra gli scritti più notevoli e più recenti, mi riferisco a WINDELBAND, *Einleitung in die Philos* (Tübingen, 1914); ID., nel secondo volume della collezione *Grosse Denker* (Leipzig, s. a.) 363 segg.; JOEL, *Die philos. Krisis der Gegenwart* (Leipzig, 1914); PERRY, *Present Philosophical tendencies* (London, 1913); MEISEL,

Nè sembri inopportuno il discorrerne in questa ora tragica del mondo civile: poichè pur nella presente « potenza delle tenebre » convien serbare fede negl' immancabili destini dello spirito, e procedere nelle eterne vie della luce (1).

Del movimento scientifico nella seconda metà del secolo trascorso può dirsi che tendesse a deporre la filosofia dall'antico suo trono, ed a sostituire all'antico governo suo assoluto lo specialismo delle discipline empiriche, cioè ad estendere lo spirito democratico nell'ordine della scienza. Con questo parve venir meno ogni ragione d'essere per la filosofia; la quale, come scienza dell'universale, non sembrava aver più diritto di vita in una età tutta data alla divisione del lavoro scientifico: e così fu proclamata da molte parti la morte della speculazione filosofica. Nè a quanti stava a cuore di salvarne i diritti parve aprirsi altra miglior via che d'accomodarla al gusto dei tempi, accigendosi a quell'opera d'intrinseca specificazione della stessa scienza filosofica, che se poteva parere una contraddizione in termini, nondimeno divenne un fatto che in parte si continua tuttora.

Wandlungen des Weltbildes (Stuttgart, 1913); EUCKEN, *Erkennen und Leben* (Leipzig, 1912), ID., *Der Sinn und Wert des Lebens* (3^a ed., 1913); ID., *Knowledge und Life*, in *Philosophical Review* (Jan. 1913); BRADLEY, *Essays on Truth and Reality* (Oxford, 1914). G. P. ADAMS, *Idealism and the Modern Age*, New-Haven, 1919.

(1) Questo scritto fu pubblicato la prima volta nella *Nuova Antologia*, 15 nov. 1914.

Codesto tentativo di smembramento divenne anche più visibile, e quasi tangibile, nella scuola universitaria; dove si distinsero, come in Inghilterra, cattedre speciali di logica o di metafisica, da quelle di filosofia morale, e nel nostro paese dove, in virtù della legge Casati, si prosegue oggi sconsigliatamente a mantener distinta la teoretica dalla morale, non che dalla storia della filosofia. Anche in Germania ed in Francia, dove pure l'unità dell'organismo filosofico si è mantenuta più intatta e più salda, si son venute moltiplicando le cattedre, e creati perfino i laboratori della così detta psicologia sperimentale: non già come diramazione degli studi filosofici, ma come applicazione dei metodi e dello spirito delle scienze fisiche e biologiche alle ricerche sulla vita psichica. Onde quando si è voluto offrire un quadro sintetico della filosofia sistematica al cominciare del nuovo secolo, si è affidata a scrittori diversi, quasi a specialisti della materia, l'una o l'altra parte o aspetto di quella che meglio si dovrebbe chiamare enciclopedia filosofica che non propriamente filosofia (1). Divisione di

(1) Così i due manuali *Systematische Philosophie*, nella collezione dell'Hinneberg 1907, e *Philosophie am Beginn des XX Jahrhunderts*, del WINDELBAND ed altri. Notevole, ma congenere, un'altra forma di collaborazione filosofica in alcune opere, nelle quali un gruppo di pensatori affini di tendenze, si sono uniti nel presentare la loro dottrina nelle diverse sue applicazioni. Tale il volume *Personal Idealism*, dello STOUT, SCHILLER ed altri (Oxford, 1902); e il più recente, espositivo del nuovo realismo filosofico, specialmente americano, di EDWIN HOLT e di altri, *The New-Realism; Coöperative Studies in Philosophy* (New York, 1912).

lavoro codesta, e quasi cooperativa filosofica, la quale è, senza dubbio, riescita per vari rispetti profittevole, come quella che ha aperta la via a più sottili e precise distinzioni e discussioni di logica, a più fini investigazioni estetiche, a più acute analisi psicologiche, all'accumulamento di più ricco materiale per la storia della filosofia; e ad ogni modo è riprova di quella che è oramai profonda convinzione della coscienza moderna; non potersi oggi presumere di chiudere in un sistema definitivo e compiuto, come creazione del genio filosofico personale, l'immensa estensione dei fatti e delle leggi del mondo, quando non si voglia a questi tentativi di vedute sintetiche e comprensive dare il valore di grandi ipotesi di lavoro, di edificazioni provvisorie e transitorie, che esercitino una efficacia euristica e direttiva sulle discipline speciali, e sieno come altrettante pause necessarie ad un'opera, che si rinnova sempre, di revisione critica, e, per così dire, di assiduo esame della coscienza scientifica.

Se non che un tale spirito antisistematico così proprio del nostro tempo, alieno come esso è da ogni stabilità di forme anche nel mondo del pensiero (1), non può mai far perder di vista ciò che è essenziale, l'unità organica ed originale della filosofia. Portare in essa all'estremo codesta opera di sud-

(1) V. quanto ne ho scritto nel volume *Dalla Critica al Nuovo Idealismo* (Torino, 1910), e BARZELLOTTI, *La mente filosofica contemporanea*, in « Atti del Congresso internazionale di filosofia », 1912.

divisione sarebbe ucciderne la vita. Ond'è che in questi ultimi anni, pure abbandonando la rigida forma dell'antico sistema, per vie diverse e in varie forme, si vien ritornando verso un concetto, come dicono, integrale e comprensivo di questa scienza, se non più sovrana e maestra delle altre almeno rappresentativa della unità ideale del sapere umano. Tendenza visibile anche esteriormente in quel moltiplicarsi che oggi si continua in Germania di *Introduzioni alla filosofia*; da quella del Paulsen (1896) a quella ultima del Windelband (1914), o, specialmente in Francia, in Inghilterra, e anche in Italia, di libri che, col titolo di *Problemi della filosofia*, abbracciano i punti fondamentali della speculazione intorno all'essere, al conoscere e all'operare, cioè le questioni sulla realtà, sulla scienza e conoscenza e sui valori direttivi della vita (1).

Ma questo bisogno di restituire alla filosofia il suo ufficio ha operato più addentro in quanti hanno sostenuto innanzi tutto l'autonomia del suo oggetto e dei suoi metodi. Come quella che indaga la vita ideale dello spirito, ella si distingue non solo dalle scienze naturali, sì anche da quelle scienze morali

(1) Basta ricordare i *Problems of Philosophy* del JAMES e dell'HYLSLOP; per la Francia, il GAULTIER, *La pensée contemporaine* (Problèmes, 1911), e il REY, *La Philosophie moderne* (1908); e, per l'Italia, il VARISCO, *I massimi problemi* (1909). Vedi anche del SIMMEL, *Hauptprobleme der Philos* (Berlin, 1911); NATORP, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen, 1911); e l'acuto libretto dell'HOFFEDING, che io conosco nella traduzione inglese, proemata dal James, *The Problems of Philosophy* (New York, 1905).

che hanno per argomento loro le opere dello spìrito, la religione e il diritto, l'arte e la lingua, lo Stato e l'economia. La filosofia è perciò la scienza che ha per oggetto il soggetto stesso ; e il suo contenuto trova nella attività spirituale considerata per se medesima, nelle sue leggi, nelle sue forme, nelle sue norme, nella sua potenza idealmente costruttiva della realtà. E intanto qui dove ella intende a giustificare agli occhi dei fautori e adoratori dello specialismo il suo diritto all'esistenza, si riapre il segreto e la ragione della sua universalità. Avvenne, difatti, che quanto si negava ai filosofi fu ripreso dai cultori delle scienze speciali. Naturalisti e matematici, filosofi e giuristi, storici ed economisti, furono dalle loro stesse ricerche ricondotti ad universalità sintetiche : e le questioni della relatività, del meccanismo e della finalit , dell'eredit  vitale, dei metodi e del valore stesso della scienza, risorsero in questi ultimi anni pi  vive e dibattute nei campi pi  diversi e lontani della natura e della cultura. Talch  la controversia se la filosofia debba essere soltanto scienza generale dello spìrito, come intendono alcuni filosofi, o anche, come ella fu per lungo giro di secoli, una concezione universale delle cose, si   riaccesa per opera degli stessi cultori delle scienze particolari travestitisi da filosofi. Non vale pertanto ricorrere al luogo comune, che in tanta odierna estensione della scienza non sia possibile il sorgere d'un Aristotile o d'un Leibniz oggi, il quale tutta l'abbracci nell'unit  sua ; perch  l'unificazione e la sistemazione delle scienze non pu  significare una *Somma*

simile a quella della teologia medioevole. Un siffatto edificio non sarebbe che un inutile duplicato. L'unità delle scienze nella filosofia non può essere oggi se non la loro unità ideale, cioè l'espressione spirituale delle loro attinenze: o, per riprodurre l'immagine dello Stuart Mill, l'arcata che si volge sui piloni del ponte. Ora quella unità non è imposta più dalla filosofia; bensì è indicata dalla spontanea concentrazione ideale delle scienze, e più che un atto è una esigenza o tendenza, dacchè l'edificio non si compie nè si chiude in modo definitivo; e se una sua terminazione vi è, ella è provvisoria e valevole solo per una determinata forma della cultura.

Due modi fondamentali d'intendere la filosofia sembrano, dunque, oggi contendersi il terreno: la filosofia come sistemazione unificatrice (Spencer, Wundt), o come scienza universale dello spirito (Cohen, Windelband, Rickert) e dei valori ideali: due concetti che sembrano contrastare e pel contenuto e pel metodo. Per l'uno ella è scienza universale della realtà, per l'altro è disciplina generale dello spirito; per quello ella è sintesi del mondo, per questo analisi del pensiero e della vita. Pure il contrasto di questi due modi è poi veramente solo apparente; perchè se la filosofia dev'essere scienza universale della realtà, tale può essere soltanto in quanto è dottrina dei principî ideali del reale, cioè del reale veduto alla luce e nella luce dello spirito: ed è scienza dello spirito in quanto esso è comprensivo in sè del reale. L'unità dello spirito si determina nella molteplicità della natura; e questa si unifica e s'invera nella unità

profonda della coscienza. Quindi è che il valore economico della scienza, così bene messo in luce dal Mach, dal Poincaré e più in generale dal pragmatismo moderno, si esprime massimamente nella sintesi filosofica. La quale non è in fondo che una grandiosa formula abbreviativa; la riduzione ideale delle grandi masse, direbbe un pittore, della realtà, la trascrizione del mondo nel linguaggio dello spirito.

S'intende così che la filosofia odierna non può essere nè una pura sistemazione delle scienze, nè una sola e mera analisi dello spirito. Il metodo e il ritmo suo proprio, che ella deriva da questa analisi di concetti puri, o universali concreti che dir si voglia, in quanto si distinguono egualmente e dai concetti astratti delle matematiche e dai concetti empirici delle scienze speciali, non implica che ella si circoscriva al solo regno dello spirito, come vogliono i neo-idealisti italiani; poichè nel mondo dei concetti e degli universali su cui ella opera, trova dei necessari riferimenti alla realtà esteriore, che ella deve pure spiegare e illustrare. Vano se anche generoso tentativo è quello di fare della filosofia un mero sistema dello spirito. Tutti gli intelletti creatori nei secoli della filosofia, quelle che il James chiamava menti generatrici (*germinal minds*) e che io direi i grandi seminatori nei campi del pensiero e della vita, ebbero sempre l'occhio a codesta tentata sintesi del mondo interiore e dell'esteriore; sia che s'insista, come nell'età medioevole, sull'opposizione fra la natura e lo spirito, sia che si accentui, come nell'epoca moderna, la loro riduzione ad unità.

Una concezione universale della totalità dell'essere e del pensare non si può dare se non si comprendono, nei loro rapporti con una comune unità superiore i due termini; se non si ricerchino, per riprendere l'immagine del Kant, le attinenze fra il cielo stellato che palpita sopra il capo dell'uomo, e la legge morale che è iscritta nel suo cuore.

II.

Poichè, dunque, la filosofia nasce dall'impulso incoercibile nell'uomo a venire in chiaro della unità della propria natura e della sfera a cui l'opera sua s'estende, è lecito chiederci verso qual concezione del mondo l'epoca nostra inclini e tenda, dacchè non si possa dire che una determinata visione del mondo la domini tutta quanta e la impronti di sè in ogni sua parte, come in altre epoche meno commosse e trasmutabili della nostra. Se è vero che i due caratteri essenziali del promettente e turbolento periodo in cui viviamo sono, come dice Oliver Lodge (1), il rapido progresso tecnico e materiale e lo scetticismo fondamentale, non è meraviglia che a noi manchi, secondo l'espressione dello Schleiermacher, il « sentimento dell'assoluto ». Solo conviene soggiungere che in noi è altrettanto evidente e operativo il « sentimento della vita », per

(1) O. LODGE, in *Science* XXX-VIII, n. 977-78, 1913. Discorso presidenziale alla British Association a Birmingham, nel settembre 1913.

virtù di quella sostituzione ed inversione dei valori che è come il segno e l'istinto proprio del nostro tempo.

Ancora nella seconda metà del secolo XIX dominava sovrana quella concezione meccanica del mondo, che riduceva la vita interiore ad un'ombra della natura esterna, la storia ad un riflesso della natura, la legge ferrea del lavoro, proclamata dai socialisti, ad una funzione delle leggi ferree del mondo, raffigurato come una immensa macchina condannata un giorno ad arrestarsi e a perire, irrigidita dalla uniforme distribuzione del calore e per l'entropia finale. Ma coll'approssimarsi del nuovo secolo, questa inflessibile figurazione dell'universo si era già venuta modificando. Alle categorie dominanti della materia, della massa, del meccanismo, si sostituirono, rinnovate, quelle della energia, della vita, dell'organismo; e la fosca visione dell'entropismo universale, dall'Arrhenius, e, in parte, dal Poincaré (1), fu corretta coll'idea più confortatrice di un « ectropismo cosmico », e di una inesausta riproduzione di calore nel divenire dei mondi. La termodinamica, e segnatamente la teoria elettro-magnetica della luce, trasfigurava, intanto, la veduta meccanica della natura; e la nuova fisica preparava le menti a riconoscere la mutabilità delle sostanze elementari, mentre la scoperta dei corpi radioattivi risolveva gli atomi in altret-

(1) Rimando a ciò che ne dissi nel mio scritto *Il ritorno dell'ideale nella cultura contemporanea*, nella *Nuova Antologia*, 1 dicembre 1913.

tanti centri d'energia elettrica, aventi, diceva un chiaro chimico tedesco, « quasi una loro storia e una loro vita. » E come il regno di questa si andava smisuratamente estendendo colla scoperta dei microorganismi, così non parve soverchio al fisico Mach l'attendere dalla biologia le maggiori rivelazioni della scienza moderna.

Siffatta trasmutazione dell'immagine nostra del mondo, che un grande matematico, il Planck, non ha dubitato di ragguagliare, per la sua grandiosa importanza innovatrice, alla rivoluzione copernicana, ha profondamente modificata l'antica meccanica Newtoniana. L'inerte materia ha fatto luogo alla signoria della energia operosa, che tutto affatica e commuove. Onde la celebrazione dionisiaca della « volontà di vivere », di cui il Nietzsche è stato il banditore, parve l'annuncio e l'evangelo del nuovo tempo, che pure fra le tragedie delle aspre rivalità sociali e internazionali che oggi ci danno così formidabile spettacolo di guerre fratricide, esalta il trionfo finale e immancabile della vita;

*as if from some dread war
Triumphantly returning*

come canta, eternamente giovine, il dio canoro dell'Inghilterra.

Ne è meraviglia che il pensiero filosofico abbia riflesse in sè queste generali disposizioni degli spiriti nelle nuove generazioni. La dottrina anglo-americana dei pragmatisti esprimeva la parola già di Mefistofele e implicita nella teorica Kantiana del

primato della ragion pratica, vera progenitrice di tutti questi svolgimenti recenti, che la teoria domina la prassi, che la vita è signora del pensiero, e la conoscenza solo uno strumento della vita e un espediente d'utilità pratica. Ma non bastò che il pensiero servisse alla vita. Si volle anche che fosse insufficiente a comprenderla, inadeguato a coglierne i mutevoli ed innumerevoli atteggiamenti, costretto come esso è a vederla solo dal di fuori e a misurarla con rigidi schemi, a decomporla in successivi momenti, isolati l'uno dall'altro e perciò inespressivi e morti: mentre la vita fluisce interiormente e con quel getto continuo che solo può afferrare, secondo il Bergson, un'altra potenza non discorsiva, non analitica, ma immediata, l'intuizione vivente. La vita non si conosce, ma si vive; e in questa capacità di rivivere il passato (*erlebniss*), di « convivere » con altre forme ed età, quel fine spirito del Dilthey aveva riconosciuto il fondamento e la ragione delle scienze morali, nelle quali è la vita che comprende la vita; ed altri, dopo di lui, aveva avvisato il segreto e l'essenza dell'arte, non nell'atto generico dell'espressione soltanto, come altri disse, ma sì più propriamente nell'espressione della vita interiore ed esteriore (1).

Così sorgeva, negli ultimi tempi, una serie di dottrine che variamente vedeva nell'impulso vitale

(1) V. il mio scritto *L'Arte e la Vita*, ora nel volume *Figure moderne* (Ancona, Puccini, 1913).

il fondamento della realtà. Il dinamismo del Guyau, la teoria della contingenza del Boutroux, miravano a porre in luce e via via a rilevare nella natura i punti di sempre crescente spontaneità e originalità, gli ordini progressivi traverso ai quali dal minimo di libertà del mondo matematico e logico l'essere si solleva alla piena libertà dello spirito. Nella quale libertà l'Eucken cercava la forma per la quale la vita ritrova sè stessa nelle vie della storia, mentre la filosofia dilata e solleva la vita medesima alla universalità del regno spirituale e ne riconosce l'eterno valore. Onde penetrato questo concetto universale anche nella interpretazione dell'anima religiosa, era ben naturale che altri illustrasse l'idea del Dio vivente o dell'eternità della vita divina (1), e che il Maeterlinck facesse sentire come la vita divina trema e vibra occulta in ogni parte del mondo, e *penetra e risplende in una parte più, e meno altrove*.

Il segno ideale verso cui tendiamo anelando non è, difatti, la eternità immutabile, come l'immaginò il Cristianesimo medioevale, bensì la vita eterna, secondo la stessa espressione del Nuovo Testamento, cioè una vita che sempre si scrive e si rinnova (2); poichè l'essere, quanto più in

(1) Mi sia lecito richiamare al mio scritto *La critica filosofica e il concetto Dio vivente*, nel volume *Dalla Critica al Nuovo Idealismo* (Torino, Bocca, 1910), e al bel libro del Pringle-Pattison, *The Idea of God in the light of modern Philosophy*, Oxford, 1917.

(2) Rimando al mio libro *Amore, Morte ed Immortalità* (Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1913), che esci in seconda e più ricca edizione presso l'Hoepli di Milano nel 1916.

alto ascende, tanto più rivela pienamente la sua natura, che sta nel vivere, nell'operare nel creare. Così la vittoria della vita si distende dai più oscuri fondi della natura materiale ai più luminosi regni dell'ideale e dell'anima. Dalla vita che traspare negli elementi primordiali e nella costituzione elettronica degli atomi, che palpita negl'infimi microrganismi, fino al mondo divino, ella finisce irresistibile e tutto irradia e trasfigura. Signora e sovrana di tutto, a lei la materia e la forma son suddite: ed anche la verità non appare se non come espressione più eccelsa della vita (1). Ovunque noi ci volgiamo, l'intuizione biocentrica sembra pertanto offrire l'ultima parola della presente sintesi scientifica e filosofica.

III.

Ma qui dove a noi pare di attingere il più profondo significato della realtà rinascono i più ardui quesiti. Poichè il trionfo della vita è anche il trionfo del relativo sull'assoluto, del temporaneo sull'eterno. Come conciliare la stabilità e l'universalità del vero, con la multiformità e la instabile natura della vita? Non sono elle incompatibili le due serie di categorie, la statica e la dinamica? Se ogni cosa vive, ogni cosa corre anche verso

(1) V. un notevole articolo dell'IERUSALEM, in *Deutsche Literatur-Zeitung*, 1913, n. 51, e il ricco libro del MACKENZIE, *Alle fonti della vita* (Genova, 1912).

la sua distruzione, e ogni vita è via alla morte. Ogni momento seppellisce il suo antecedente, ogni individuo l'altro, ogni specie l'altra, e tutto fluisce irresistibilmente e trapassa. Ora se tale è la natura eraclitea del reale che l'antico d'Efeso chiamava fiume perenne, aveva ben ragione il divino Platone di negarne la conoscibilità. Può Faust morituro desiderare di fermare l'attimo fuggente perchè bello; possono i poeti come il Goethe, il Browning e il Pascoli nostro celebrare questo dono della caducità di ogni cosa bella e desiderabile: ma dove tutto è mobile, nulla vi è di certo e di sicuro; nè alla scienza nè alla coscienza rimane più alcun saldo e fermo criterio a cui attenersi. Colla sapienza dei secoli che l'ammaestra e col sagace intuito che la guida, la Chiesa repudiava, perciò, le dottrine modernistiche, come quelle che, riconoscendo nel dogma una virtù evolutiva nella storia, parvero a lei compromettere la saldezza della fede; e coll'ultima condanna del mobilismo Bergsoniano ha voluto respingere ogni possibile rapporto colla tendenza del pensiero che si potrebbe dire biocentrica, dove a lei parve che l'universale azione della vita verrebbe irrimediabilmente a travolgere quello che più le preme di salvare, la verità rivelata. Ora non è dubbio che questa intuizione dell'universalità della vita, e questa forma di pensiero biocentrico appare espressione ideale adeguata della rapida e febbrile vita della nostra epoca; nella quale il tempo è lo spazio sono abbreviati dalla tecnica e dall'arte; dove ogni forma stabile

è rappresentata da una fuggevole azione; dove la contesa per la celerità e per la novità sospinge tutti affannosamente verso l'avvenire; dove perfino le arti figurative, per natura loro e per tradizione estensive e spaziali, tentano di esprimere, con sforzi mirabili se anche inani, il rapido e concitato succedersi delle sensazioni nella vita moderna (1). Ma la pangeometria pone in forse i postulati euclidei; e la scienza empirica, pur liberandosi dal rigido materialismo, ha sempre più innanzi sospinto il suo spirito critico; riducendo le leggi feree della natura (la critica sociale ha anche distrutta la teoria marxistica e lassalliana della legge ferrea del lavoro) a simboli conoscitivi col Hertz, a forme economiche del pensiero col Mach, ad ipotesi di lavoro e a formule convenzionali col Poincaré. I saldi vincoli della scienza si allentano così; i concetti che parevano fondamentali, incontrovertibili, della scienza fisica diventano valori di approssimazione ad un termine problematico che sfugge sempre; la certezza si converte universalmente in ipotesi, la quale assume un aspetto instabile di subbiettività, relativa alla ragion pratica e alla vita.

Quello che il Nietzsche aveva detto dei valori morali, il pragmatismo ha ripetuto pei valori conoscitivi. Se non ci sono valori assoluti, non ci sono nemmeno assolute verità. Non sono soltanto i filosofi così detti immanentisti che, sulle orme dello Schopenhauer, pronunciano il mondo essere una mera

(1) V. il mio scritto nel *Giornale d' Italia* del giugno 1913, e il mio articolo nella *Nuova Antologia*, 1 dicembre 1913.

rappresentazione o un dato della coscienza, si anche naturalisti di gran fama, come il Verworn, riducono la natura ad un contenuto dell'anima : non dissimili in questo dai nostri idealisti, i quali tutto risolvono nell'attività dello spirito, senza alcun riferimento possibile ad una realtà che ne sia indipendente. Codesto principio della relatività e il sentimento prevalente del relativo, quanto perde in consistenza teorica, di tanto inclina verso l'efficacia pratica ; poichè mentre si dirama, da un lato, e si inaridisce in quello della subiettività, dall'altro si continua e si svolge in quello della prevalenza dell'elemento pratico ed emotivo sulle funzioni teoretiche e razionali. In questa avversione contro l'intellettualità, così oggi di moda, procedono da diversi punti, concordi sulla stessa via, l'irrazionalismo del Nietzsche, il pragmatismo, il positivismo naturalistico, la filosofia del Bergson, e il romanticismo e misticismo nuovo. Ancora una volta nella storia il misticismo riappare come un complemento logico della scepsti, che oggi si presenta sotto forma attenuata di verità relativa, di fenomenologia e d'esperienza storica, incapace di oltrepassare mai i termini della verosimiglianza, e della vita a cui si riferiscono. Persino i principî che parevano per natura loro sottrarsi a questa variazione e fluttuazione del relativo, il diritto e la religione, si sono spogliati della loro absolutezza, dinanzi alla critica storica e alla scienza comparativa.

Ora se de questo odierno rilassamento della compagine del sapere per la fede venuta meno

nella solidità dei suoi principî essenziali possono trarre qualche beneficio le scienze particolari, quella che se ne sente invece scossa intimamente è la filosofia, in quanto ella vuol essere ricerca della totalità del reale. La vita mutevole e diversa sembra travolgere il pensiero e la stabilità del vero; e contro Socrate discreditato dal Nietzsche come uomo fatale alla libera genialità creatrice del primitivo pensiero e della grande arte greca, risorgono e tornano alla luce le dottrine mobilistiche di Eraclito e la figura di Protagora, in questa rediviva sofistica del pragmatismo e del relativismo empirico. Mentre il Bergson risuscita Eraclito, il James richiama in onore la formula antica dell'uomo « misura delle cose ».

Contro queste conseguenze estreme del biologismo, il mobilismo metafisico, cioè, e il relativismo gnoseologico, cercano bensì oggi di fare argine, nel campo strettamente filosofico, alcune scuole, rialzando i valori razionali, e contrapponendo la universale saldezza del pensiero alla instabile multiformità della vita. Tale è in Germania la scuola di Marburg (nei suoi maggiori rappresentanti il Cohen e il Natorp), la quale ha elaborato un sistema concettuale, dove la realtà è realtà del pensiero e nel pensiero; un idealismo logico in cui ogni entità di natura come ogni intuizione si risolve in una costruzione razionale; e, « per altre vie e per altri porti » ma con una notevole convergenza di resultamenti, vi pervengono altri pensatori eminenti, come il Windelband e il

Rickert, che più insistono sui problemi dei valori della civiltà, cioè sui problemi assiologici, anzichè sui problemi relativi al mondo, e antepongono quelli (1), o almeno non li vogliono fra loro mai dissociati (2).

A questi nobili sforzi risponde dall'altra riva dell' Atlantico, sebbene in altro tono, la parola di un nuovo gruppo di filosofi che chiamano sè stes, si « i nuovi realisti », dei quali nessuno, che io sappia, ha discorso ancora fra noi (3). Dottrina la loro, che il Bosanquet chiama argutamente, filosofia della « porta aperta » (*open door*), come quella che tende a ridurre l'opera dello spirito alla mera attività formale senza contenuto ed obbietto, restituendo alla realtà esterna, anche fisica, tutta la ricchezza e l'obiettività di cui l'aveva dispogliata il subiettivismo, per lungo tempo divenuto di moda fino ai dì nostri; ma idealisti ancora, pur sotto apparenze opposte, perchè recidono dalle radici la pianta, già ormai inaridita, del vecchio materialismo. Tutti costoro, ad ogni modo, sono idealisti e filosofi dello spirito: ma per essi lo spirito si va obbiettivando in quanto è conoscenza di un oggetto ed ha carattere di universale ne-

(1) Si veda, p. e., il RICHERT nella rivista *Logos*, I, 28, IV, 295 ss., e *Grensen der natur. Begriffsbildung*, p. 638.

(2) WINDELAND, *Einleitung*, 1914.

(3) Vedi il loro massimo documento nel libro *The New-Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, di EDWIN B. HOLT e altri (New York, 1912); BERNARD BOSANQUET, *The Distinction between Mind and the Objects* (Manchester, 1913), spec. p. 18 e segg. Più di recente ne hanno trattato in Italia l'Aliotta ed altri.

cessità; dove i filosofi della vita, filosofi oggi di moda, tendono a trasfigurare il mondo in una labile parvenza soggettiva, in un fenomeno evanescente. Così ancora una volta nella storia i veri idealisti sono anche i difensori del realismo; ancora una volta il positivismo si dissolve nel relativismo e nel subiettivismo fenomenico, che nulla di consistente riesce a salvare dal perenne trascorrere della vita.

Rimane, dunque, salda e invitta l'antitesi fra l'assolutezza della ragione e la relatività della vita; fra il razionalismo della filosofia accademica e l'irrazionalismo della filosofia mondana, quella che si crede portatrice della parola più viva del nostro tempo. Si crede, dico; ma forse non è. E sarebbe da ricercare per quanti segni oggi riprenda non solo nell'ordine della scienza una veduta statica dell'universo e della vita (1), sì anche nel campo della critica storica e letteraria e nello stesso mondo dell'arte, il bisogno di cercare le forme stabili, le leggi permanenti ed immanenti, pure in mezzo a quella variabilità innegabile delle forme, al cui studio lo spirito dell'evoluzionismo e della critica storica aveva principalmente rivolte e aduse le menti e gli animi negli ultimi tempi. Ad ogni modo non basta a superare quell'antitesi l'opera presente di quelle scuole filosofiche che cercano di salvare la saldezza della ragione dalla tra-

(1) Lo accennai già nel citato articolo della *Nuova Antologia*, 1° dicembre 1913.

volgente mobilità della vita: perchè quell'opera si circoscrive nella critica dal conoscimento, e nel costruire una filosofia della scienza, una logica della morale, dell'estetica, della storia. Ora il tempo nostro richiede non soltanto il mondo della conoscenza, ma anche la conoscenza del mondo; una dottrina, cioè, della realtà e della vita. Il che implica che non si disgiunga la ragione della vita, nè si neghi a questa i caratteri della razionalità; ma si tenda alla sintesi dei due termini creduti antitetici.

IV.

Il merito incontestabile dell' Hegelismo è l'aver proclamato il « ritorno della vita » entro il mondo della ragione; l'aver concepito questo come un intimo svolgimento, e distrutto così l'antico razionalismo scolastico. L'aver disconosciuto, invece, questo fatto, che l'intelligenza ha pure i caratteri creduti esclusivamente proprî della vita, è il lato difettivo così del pragmatismo come dell'intuizionismo bergsoniano. Tutta la sostanza della critica che gl'irrazionalisti contemporanei muovono all'idealismo è in questa sentenza: che le categorie del pensiero sono forme sterili e astratte, e perciò inette ad afferrare la complessa mutabilità della realtà vivente (1); mentre già la dialettica del di-

(1) Rimando, per brevità, al bel volume dell'ALIOTTA, *La Reazione idealistica* (Palermo, 1912).

vino Platone aveva, nel Sofista e nel Pamenide, saputo introdurre il movimento e la vita nelle idee separate del Simposio e della Repubblica: ed oggi il Windelband e la sua scuola presenta le idee come valori della cultura, o come forze attive, secondo la espressione del compianto Fouillée. L'opera del pensiero non è soltanto analitica ed astrattiva, sì anche discorsiva e sintetica; e perciò appunto acconcia a riprodurre in sè, quanto per noi è possibile, il ritmo e la continuità della vita (1), nè così lontana, come piace il crederla agl'irrazionalisti in generale, dalla intuizione, colla quale, anzi, si alterna e si compenetra.

Ma quello che più monta è che, inversamente, la vita stessa non si possa nè si debba raffigurare così estranea alla ragione, come usano fare molti dei neo-romantici odierni; e che la supposta antitesi fra la vita e il conoscere non paia insuperabile. Ora quanto più la concezione dinamica della natura ha superato il vecchio meccanismo e data, per così dire, vita al mondo, tanto più ha avvicinato questo allo spirito, e l'ha ricostruito come un sistema razionale. Non mai come ai nostri giorni, mentre si vanno scoprendo tante radiazioni d'ener-

(1) Cfr. i miei libri *Dalla Critica al Nuovo Idealismo* (1910) e *Figure moderne* (1912). Anche le scuole logiche del razionalismo odierno riconoscono necessario l'elemento della relatività (v. NATORP, *Kantstudien*, XVII, p. 97 segg), e confessano il bisogno di ricercare sulle « orme dell' Hegel » l'integrazione alla teorica formale del conoscimento. Così, p. e., il WINDELBAND, *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910).

gia, ed altre innumerevoli se ne indovinano o suppongono, si sente parlare dai fisici di « evoluzione della materia », di « divenire dei mondi », d' « unità organica » del nostro sistema solare, e dell' intima costituzione elettronica degli atomi. E se alla fisica moderna le antiche leggi della natura appaiono mutevoli e relative, questo è, come riconobbe anche il Poincaré, perchè esse si presentano come un caso speciale di una legge più alta ed universale, che intravediamo necessaria. La parola goethiana « *Das Wahre ist das Ganze* » ritorna, da ogni parte, in onore; e dal *chaos* della relatività risorge il cosmo dell'armonia fra i contrapposti. Può dire il pragmatista: la verità è mutevole. Ma egli cerca la misura necessaria del suo valore negli effetti che essa genera. Lo storico ricerca bensì i fatti, ma per coglierne i nessi vitali; poichè, come dice il Dilthey, mentre gl'individui passano « i sistemi di cultura rimangono »: e tutto l'ordinamento della vita sociale odierna tende a moderare l'individualismo resistente, e, se si vuole anche, risorgente, colle razionali esigenze della comunità e della necessità di associazione delle forze, nell'opera comune del viver civile. E se la vita è mutamento e fluidità, ella è pure, come il Bergson stesso e tutti gl'odierni filosofi della vita rilevano, continuità, unità organica, ed anzi (e qui spunta l'aspetto mistico) superamento perenne di sè stessa. Vero è che oggi dai pensatori e dagli scrittori si usa mettere in luce della vita più lo svolgimento che l'ordine, più la funzione che la struttura; e si

ripete con predilezione l'antica immagine eraclitea del fluire universale della vita, e perfino, come dal James, si parla della corrente della coscienza (*stream of consciousness*). Ma chi dice vita non dice soltanto « slancio vitale » o impulso cieco, bensì anche ordinamento ed organismo ; non soltanto processo, sì anche forma a cui il processo conduce : non soltanto dinamismo, sì anche equilibrio statico ; poichè sull'equilibrio fra la stabilità e il mutamento, disse il Goethe, riposa la possibilità del mondo. La qual legge dialettica dei contrari, l'assoluto e il relativo, il permanente e il mutevole, la sostanza e la attività che si richiamano e s' integrano quali termini complementari, comprende insieme il pensiero e la vita, e questa anzi avvicina a quello e forse in quello la risolve.

Se pertanto la vita è svolgimento organico, questo carattere sintetico di essa è il segno della sua razionalità, perchè evoluzione non si dà senza direzione. Nell'organismo, difatti, l'unità è intima, ed è congiunta alla forma o tipo, e alla legge dell'auto-conservazione. È unità del molteplice nella totalità ; è divisione e connessione, nella limitazione delle parti e delle funzioni loro. Ne è meraviglia che, mentre i razionalisti hanno disdegnato la vita e si son rifugiati nella pura intellettualità perchè non hanno veduto l'ordine nella vita, i nuovi irrazionalisti disdegnino invece la ragione, contrapponendole la vita, perchè di questa hanno disconosciuto la razionalità e il valore. Solo chi veda nella vita l'ordine e nel pensiero lo svolgi-

mento e il processo, indovinerà nella vita preformato lo spirito e nello spirito scorgerà l'esplicazione suprema ed assoluta della vita ; in questa vedrà attuato e realizzato lo spirito, e nello spirito idealizzata la vita. Ove della vivezza manchi il pensiero, si cade nell'astratto razionalismo scolastico ; mentre se la vita si tiene lontana e straniera alla coscienza, s'irrigidisce, in uno sterile meccanismo.

Nella vita è, dunque, il centro e l'unità della materia e dello spirito. Da lei digrada la materia, pur senza perderne mai interamente il segno : da lei si evolve per gradi la razionalità che tutto in sè riassume ed eleva a nuova potenza. Se non che giova il chiarir bene in qual senso debba intendersi codesta unità. Quando si pronuncia questa magica parola « vita », che oggi corre sulle bocche di tutti, si comprendono sotto uno stesso termine significati ben diversi. Il dire, come si sente ogni giorno, la coscienza dev'essere ordinata alla vita ; che nella realtà tutto è un conato per la conservazione della vita ; che l'unico valore è la vita ; che la moralità è un adattamento alle condizioni della vita ; che l'arte, infine, è l'espressione della vita, ed altre formule congeneri, ci si vale dello stesso termine per significare cose ben disparate fra loro ; dacchè altro è parlar della vita in attinenza alla natura, altro è rispetto all'esistenza umana. Ma già nella forma in cui la vita si presenta nel mondo esterno è indicata la direzione dell'essere, che è dall'elemento sensibile allo spirituale, e nella subordinazione di quello a questo.

Mentre la materia di continuo si trasmuta, nella vita appare il principio permanente dell'unità, com'è l'anima nel corpo vivo. La vita è, perciò, nella natura esterna, realtà che porta nel suo seno l'idealità; è l'essere che implica in sè il valore: e adombra, quindi, ciò che sarà più spiegateamente la vita nel mondo umano, non un *dato*, cioè, ma un problema, secondo la giusta espressione dell'Eucken (1). Ai biologi i quali consideran la vita come un mero processo naturale, come uno svolgimento continuo e progressivo di forze, il conoscerla scientificamente significa il seguire e descrivere i movimenti del processo vitale, ed esprimerne i mutamenti e le trasformazioni. Ma l'umanità civile ha oltrepassato oramai questa forma puramente naturale della vita: e nei suoi perenni conati lungo il cammino dei secoli e nelle vie della storia ha dato alla vita una consistenza più ricca e un nuovo significato. Se la vita è un incremento perenne e un superamento progressivo di sè stessa, solo nell'opera dello spirito questo superamento si adempie veramente; perchè nel conoscimento la vita diviene soggetto e tende all'ultimo compimento nell'apprensione dell'universo. Nel pensiero, adunque, sembra che la vita attinga il grado di un mondo indipendente, e solo in esso ritrovi il necessario concorso allo svolgimento e alla perfezione sua. Ma non già nel pensiero astratto e lontano dalla vita. Ogni

(1) EUCKEN, *Knowledge and Life*, in *Philosophical Review*, Jan, 1913.

filosofia o gnoseologia che presuma scindere questo nesso e fondarsi sopra ipotetiche necessità del pensiero, non esce dal regno delle ombre e delle chimere. Solo nella vita e per la vita il pensiero può divenire una attività autonoma, libera, originale; ed in vista di questa vita creatrice l'energia superiore del pensiero ha il potere di penetrare la realtà e di scoprire l'intimo significato del mondo. Non altro che un principio vivente e organatore, può essere quello che dal fondo delle cose avviva il loro morto equilibrio, e la loro dispersione raccoglie in sempre più intime forme di unità; poichè l'impulso e il conato che spinge alla formazione e alla sistemazione penetra tutto il mondo dai profondi abissi della natura inanimata fino alle più alte cime del mondo spirituale.

Noi sentiamo così che l'opera sola del pensiero astratto dalla vita non ci può condurre alla verità; che se questa non è data a noi dal di fuori ma creata continuamente in noi, non è una rivelazione esterna ma una creazione nostra; e non è da cercarsi fuori della vita, bensì dentro di essa. A ciò non basta tuttavia la pura intuizione, la quale può cogliere solo un momento della vita, non la continuità sua. L'elemento razionale è pure un mezzo indispensabile a conseguire l'unità della vita, a rimuoverne le contraddizioni, ed a comporla in una totalità organica e coerente. Dell'abbandonarsi interamente alla vita, mossa come è questa da venti contrari, da impulsi divergenti e da tumultuose aspirazioni, la natura si vendica, come si scorge

nell'età nostra, col perturbamento presente della vita, la quale senza l'opera sindacatrice e direttiva della ragione si disordina e si disperde.

V.

Il punto verso cui tendono da lontano a convergere le due linee maestre della cultura contemporanea è, pertanto, l'accordo fra le due vedute antitetiche del mobilismo neoromantico e del razionalismo, la cercata sintesi della vita e del pensiero: della vita, ricca, multiforme mutevole: del pensiero forma di unità, di coerenza, di saldezza. E poichè ogni forma di civiltà nella storia si manifesta come nuova sintesi creatrice ed organamento nuovo di valori, tale dovrà essere pur quella che si va preparando in questa nostra età di germinazione. Le difficoltà che incontriamo per conseguire quel segno sono, per fermo, gravi e molteplici; poichè le antiche formule della vita e il vecchio modo di rappresentarsi il mondo non bastano più a noi; nè si vede quali formule nuove sieno bastevoli a sostituirle. Caduta l'antica concezione antropocentrica, l'uomo s'è trovato, come dice l'Eucken, quasi straniero alla realtà circostante, ed isolato nello spazio infinito, dove si aggira, atomo fra gli atomi, in una solitudine inanimata. Di qui il sentimento di vuoto interiore, onde soffre l'anima nostra, pure in mezzo a tanti splendori esterni che sono vanto della civiltà tecnica e industriale del nostro tempo; di qui il di-

battersi e il serpere del dubbio, dello spirito dissolvitore della critica, e dello scetticismo; il premere angosciati dei quesiti intorno al valore della vita. Perchè in mezzo ad un universo straniato da noi, la vita appare un semplice ed insignificante episodio; senza che si veda il suo punto di riferimento, e come si possa da quello signoreggiare la infaticata fuga dei fenomeni, « ombre vane fuor che nell'aspetto », fantasmi che si dileguano l'un dopo l'altro, come quelli della caverna dinanzi a Macbeth trepidante.

Data o creata una tal condizione di cose, non è meraviglia che, per la tendenza in noi connaturata a ricomporre l'equilibrio perduto, comincino ad apparire oggi i segni indicativi d'una nuova direzione delle menti (1). Non è per noi il sonno che, secondo la sublime imagine shakespeariana, possa rimarginare le ferite aperte dal pensiero; bensì la ragione stessa, che come ha detto l'Hegel, è quella forza che, simile alla lancia d'Achille, colpisce insieme e risana le proprie ferite (*Die Wunden die die Vernunft schlägt, heilt sie auch*). Come correttivo al costume e all'abito d'una vita generalmente distratta e dispersa, quale è la odierna vita sociale, appare da molti lati la rinascente e crescente domanda di maggiore unità e concentrazione; di una vita interiore più indipendente, contrappeso all'esclusiva cura delle condizioni esterne, la quale trascenda il

(1) Cfr. alcune notevoli pagine di FRANK TILLY, in *Philosophical Review*, XXII, No. 2 March 1913.

mutevole fluire del tempo. Ora un così fatto riordinamento sostanziale della vita non può operarsi nè tentarsi, finchè non si formi in noi la coscienza della necessità di una attività spirituale autonoma, la quale ricomponga animosamente dal di dentro un nuovo concetto della natura e della vita, quale richiedono i tempi mutati. In questo la parola del poeta tedesco è ammonitrice :

*Du hast sie zerstört
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust :
Sie stürzt, sei zerfallen.
Baue sie wieder
In deinen Brusen baue sie auf.*

Quando, difatti, si ridesti una tal virtù di attività interiore capace di riflettere su di sè, in questa intimità della coscienza avverrà che noi potremo, per così dire, vivere con la realtà, e ritornare ad essere il centro ideale delle cose. Ma poichè appunto noi possiamo rappresentare il centro interiore dell'essere, è dato altresì a noi il modo di renderci indipendenti dalla exteriorità del reale. All'attività creatrice nella direzione del mondo esterno, in cui sta la gloria e insieme il lato difettivo della civiltà odierna, dobbiamo, più che contraporre, congiungere la concentrazione intima del nostro spirito ; e pur lavorando nel tempo, liberarci, per così dire, dal tempo, onde conseguire quella originale indipendenza che la vita spirituale richiede. Noi dicemmo già che la vita è il fatto

centrale del mondo, da cui si discende e degrada, da un lato, verso la materia rigida ed inanimata, e dall'altro si ascende (ciò che il Bergson disconosce) all'ordine del pensiero. Ma come la vita è il primo internarsi e ripiegarsi della materia in sè stessa, e la iniziale sua coordinazione ad unità, così lo spirito è un superamento della vita in quanto la ricomprende in sè; o in altre parole è una forma più alta e nuova di vita. E pur mantenendo l'iniziale contatto colla natura materiale, per potere operare nel mondo, in lui solo si consegue quella indipendenza che l'avvenire della cultura deve sempre più affermare, se pur questa vuole essere o divenire veramente umana.

Alla quale opera debbono intendere (a questo giova por mente) ed armonicamente conferire tutte le forze della vita umana, e le forme del pensiero. Poichè questo è per sua natura virtù organatrice, noi non possiamo considerarlo, come fa il pragmatismo, quasi un semplice mezzo o strumento; mentre esso è e rimane un elemento essenziale e supremo del processo totale della vita. Accanto alla scienza, cioè alla mera razionalità, anche le altre forme della vita spirituale, l'attività morale, l'arte e la religione, non sono nè subordinate alla logica, secondo vogliono i razionalisti, nè indipendenti, da essa, come proclamano gl'irrazionalisti odierni; bensì sono a lei organicamente coordinate. In alcune di quelle forme, la vita potrà manifestarsi prevalentemente in un moto centrifugo, in una tendenza periferica; come nella divisione del lavoro

della vita pratica, e nello specialismo delle scienze che si dirama in una moltitudine di discipline. Nelle altre invece, come l'arte e la religione, potrà essere, per la virtù di raccoglimento interiore che suscitano, più evidente la direzione verso l'unità. Ma come in ogni parte dell'organismo vive il tutto, così in ogni direzione della vita è presente, efficiente e complementare la direzione inversa. Anche nell'arte e nella religione, vi sono forme o scuole diverse; e la vita pratica e la scienza abbisognano pure di potenza sintetica e unificatrice, per poter vivere veramente. Qui solo, cioè nella vita spirituale, è l'armonia « dell'arco e della lira » di Eraclito, la « dissonanza concorde » di Bruno, la dialettica dei contrari dell'Hegel: e in essa solo la vita trascende sè stessa, e tende ed accenna ad un ordine superiore. Poichè se per l'attività razionale e morale, e per quella liberamente creatrice dell'arte, noi cerchiamo di attuare nella vita i valori del vero, del bello e del bene che oltrepassano i limiti del soggetto, noi ci rendiamo anche partecipi di un mondo spirituale di cui le religioni ci danno un sentore nel misterioso e profondo linguaggio del simbolo. Ma la religione medesima, quantunque sembri travalicare la vita, è poi, come suona il suo nome secondo l'antica etimologia, un ordinamento della vita, una sintesi della terra e del cielo, nella quale, anche per l'ideale cristiano, dovrebbe consistere ed avverarsi il regno di Dio.

Nessuna meraviglia, quindi, che il pensiero filosofico odierno si dimostri sempre meglio consa-

pevole della sua funzione sintetica e organatrice nel movimento della cultura. Come la filosofia è scienza dello spirito e scienza dell'unità delle cose, in essa e per essa è resa più evidente questa organicità del lavoro interiore dacchè lo spirito è appunto supremo essere perchè è supremo vivere; e da questo punto visuale soltanto si può volgere lo sguardo e distenderlo su ogni forma di vita. Ond'è che la filosofia mentre è scienza dei valori non soltanto umani, come altra volta dicemmo (1), ma anche visione dell'universo sotto questo aspetto della graduazione dei valori, da ciò che è eternamente vivo nella natura a ciò che è vivamente eterno nel regno dello spirito, ella è altresì scienza dell'essere e dell'operare. Scienza non solo, sì ancora, come il Windelband nota (2), arte della vita. Ella non è di questa una esterna ed impassibile osservatrice; ma si conginge intimamente col suo procedimento, e lo sollecita verso la piena indipendenza ed originalità. Tutti i grandi movimenti del pensiero filosofico nella storia hanno perciò profondamente operato sulla vita. Non sono stati sistemi di pensiero intorno alla vita, sibbene hanno creato, o almeno iniziata, una vita nuova; la quale, alla sua volta, apriva una nuova visione della realtà. Ora se la filosofia vuole escire dall'angusta cerchia della scuola e divenire scienza della vita umana, può solo

(1) Cfr. il mio libro *Dalla Critica al Nuovo Idealismo* (Torino, 1910) e il mio articolo nella *Revue Philosophique*, 1910.

(2) WINDELBAND, *Einleitung in die Philos.*, 1914.

conseguire questo intento cooperando ad un rinnovamento di tutta la nostra esistenza ed attività spirituali, come fecero sempre i grandi eroi del pensiero nei secoli, non tanto interpreti del loro tempo, quanto maestri ed inauguratori di tempi nuovi. E benchè la scienza speculativa sembrasse perseguire fini diversi nelle diverse età, pure ella è rimasta sempre un lievito vivo di trasformazione, e virtù capace di elevare ad una più completa libertà spirituale, e quindi anche ad una più profonda visione della realtà.

Grande ed ampia è, dunque, la via che si apre dinanzi a noi, nella crisi così vasta della cultura contemporanea, e nell'antitesi oggi così acuta fra questi due termini : del pensiero che tende alla unità e alla sostanzialità, ma corre al rischio di perdersi e di vaporare nell' immobile astrattezza ; e della vita, ricca, varia, mobilissima, quanto facile a smarrire l'unità di direzione e a disperdersi : fra il pensiero che di per sè solo è vuoto, e la vita che da se sola è cieca. Lo sforzo visibile nella nostra anima di comporli in organica armonia e in sintesi feconda, contiene in sè i germi e le promesse di una concezione organica del mondo : perchè l' unione della vita e del pensiero in noi costituisce la pienezza della realtà. Ora la sintesi organica è forma che implica il coordinamento delle parti in un sistema, e insieme la loro vitalità, cioè l' unità del pensiero e della vita : come nel mondo scientifico la tendenza all' unità e la forma sistematica che gli è propria comprende pure la specificazione delle discipline particolari e la loro ordinata

autonomia analitica ; e nella vita civile l'organismo dello Stato vive solo nella vita e per la vita dei liberi cittadini.

Ma questo sforzo, così manifesto nella nostra cultura, di superare il meccanismo dissociatore che dalla scienza è penetrato nella vita nostra, generando le profonde antitesi che la dilacerano, se è l'opera della civiltà presente, non è però, nè può essere, l'ultimo segno a cui ella debba tendere. La indipendenza e la originalità che la vita spirituale richiede non è mai pienamente adempiuta ; e l'umanità è sospinta verso rinnovate attività, via via che la conoscenza nostra del mondo si dilata e si accresce. Onde la storia, nella totalità sua, ci apparisce un conato perenne dell'uomo verso una nuova vita, e insieme verso una nuova relazione con la realtà del mondo che l'esperienza nostra progredita ci consente di meglio misurare, di penetrare, di riprodurre in noi col pensiero, per dominarla nell'azione : perchè solo la crescente luce dello spirito, fonte più alta di vita, illumina e avviva per noi la realtà universale.

IL CONCETTO MODERNO DELLA FILOSOFIA (1).

I.

Quel risveglio dello spirito filosofico nella giovane generazione che ha le sue ragioni profonde nel crescente bisogno di nuove sintesi delle scienze fisiche e delle storiche, nelle tendenze più generali della coltura odierna, e nelle stesse condizioni della vita sociale del nostro tempo (2), non apparisce soltanto nell'anelito vago ad un contenuto nuovo di pensiero, visibile in molte odierne produzioni artistiche e letterarie, ma ancora nella tendenza a costruire una filosofia dei grandi movi-

(1) Scritto e pubblicato in francese nella *Revue Philosophique*.

(2) Di queste molteplici ragioni che favoriscono la rinascita della filosofia, già così screditata ed ora salita in tanto onore, ho toccato più volte in vari scritti pubblicati, in quest'ultimi anni, nella *Nuova Antologia* nella *Revue Philosophique*, Mars 1909 e Mars 1919, e nel volume *Idee Moderne*, Ancona, Puccini, 1914: ma più specialmente ne feci argomento di un mio corso all'Università di Napoli sulla filosofia contemporanea, che spero possa veder presto la luce.

menti sociali e politici odierni; una filosofia economica del socialismo, e una filosofia della guerra; veduta questa, nelle sue attinenze etiche, religiose, ideali.

Non è quindi meraviglia che negli uomini di pensiero si senta anche più vivo oggi il bisogno di cercare, per diverse vie e muovendo da punti diversi, un concetto criticamente accertato ad adeguato della filosofia o del filosofare, sì da parte di quanti, come il James o il Simmel (1), si appagano di vedervi più un'attitudine e una temperie intellettuale che una disciplina dai confini ben delineati e fermi, sì, e più specialmente, da parte di coloro che mirano invece a darle forma di organismo rigoroso e sistematico di scienza.

Tale è, difatti, il tormentoso privilegio suo, che la distingue dalle scienze empiriche e speciali, dal contenuto e dall'oggetto ben determinato: di rimettere sempre in questione la sua propria esistenza e legittimità, di sottoporre ad una continua opera di revisione i propri limiti e i propri fini, ponendo in chiara luce le sue vitali attinenze e le essenziali differenze rispetto alle altre forme dello spirito, come l'arte, la scienza, la moralità, la religione. E ho detto tormentoso privilegio: perchè quello che agli occhi dei più fra i cultori delle scienze cosiddette positive appare segno della sua

(1) JAMES, *Problems of Philosophy*, New-York, 1911, p. 6, e dello stesso la Prefazione alla traduzione inglese dei *Problems of Philos* dell'HOEFFDING (N.-Y., 1905), p. VIII. Così anche il SIMMEL, *Hauptprobleme der Philos.*, Leipzig, 1911, 2 Aufl.

incongruenza e inconsistenza scientifica, e quindi una ragione se non di respingere oramai l'opera necessaria del pensiero filosofico come esautorata, di diffidarne almeno, è, invece, a chi guardi più addentro, argomento e testimonianza della sua perenne vitalità, e della sua capacità continua di adattamento alle variabili condizioni della scienza, della cultura e della vita.

Una cosa pertanto appare certa per chi voglia cogliere nel diritto segno, come arciere che abbia l'abito dell'arte e mano che non trema: che mentre le scienze particolari, fisiche o umane, si definiscono, per così dire, dal di fuori, cioè circoscrivendo la loro sfera d'azione pel loro oggetto che è dato (il che non esclude il formarsi recente di scienze intermedie e miste — come la fisico-chimica, o la Psicologia-fisiologica) di questa che fu antica madre delle scienze, non si può invece delineare il concetto ponendosi in un altro punto di visione del mondo spirituale; poichè ella sola è a sè medesima il primo dei suoi problemi. Nessuna fra le scienze positive e particolari propone a sè stessa una simile questione. L'oggetto della fisica non è la stessa scienza fisica, ma i fenomeni luminosi, elettrici e via dicendo: la filologia ricercherà o le varianti di Plauto, o la questione Omerica, o lo svolgimento del caso nelle lingue neo-latine o nelle germaniche; ma non si domanda mai che cos'è la scienza filologica, se non in quanto assorge ad una veduta filosofica. La filosofia sola si muove in questo curioso ma non vizioso bensì vitale circolo: di

definire il contenuto suo e i suoi fini, anzi la stessa legittimità della sua esistenza, senza riferirsi ad un termine dato fuori di sè; perchè il contenuto suo, che è il pensiero, come funzione e come valore, coincide colla stessa opera che lo esamina e lo determina, che è quanto dire colla stessa scienza filosofica e colla sua storia.

Ora questa singolare condizione di dover determinare il proprio concetto, il fine e il metodo proprio rimanendo entro il cerchio suo e senza riferimenti estrinseci, le imprime un carattere e proposito fondamentale e vitale; di dover essere, cioè, essenzialmente libera da ogni presupposto, e da ogni altra esterna misura. Certo, questa autonomia è relativa. L'uomo si trova in mezzo ad una realtà data, passata e presente, in cui si svolge la sua vita; e il nostro stesso conoscimento trova certe condizioni preesistenti, così di realtà come di metodi e di processi mentali. Ma là dove il pensiero cerca di porsi al di sopra di quei presupposti e di rendersene ragione, ivi appunto comincia a filosofare. In questo appartenere solo a sè stesso; in questa indipendenza da ogni motivo esteriore, e perciò in questo tendere verso la totalità della scienza e della vita; in questo chiamare che fa nella sua giurisdizione così i *dati* reali della esperienza comune e spontanea come i procedimenti riflessi della conoscenza scientifica e le leggi che governano la vita, sta la originalità del ritmo del pensiero quando diviene pensiero filosofico. Tutta la lussureggiante fioritura delle varie dottrine filoso-

fiche lungo il fiume dei secoli deriva, quindi, solo dalla diversa impostazione dei problemi che ne formano il contenuto universale. In ogni altra scienza vi è, per così dire, un sostrato di principî riconosciuti, un complesso di verità e proposizioni consentite, da cui poi si ramificano, nel grande albero del sapere umano, le ricerche speciali. Ma ogni grande pensatore nella storia non solo ricerca quello che vuol rispondere, sì anche ciò che vuol domandare a sè stesso. E domandare non nel senso di una indagine speciale, ma di un andare rintracciando i proprî vitali quesiti; quelli, insomma, che egli deve indagare se vuol fare opera di filosofo. Così Epicuro si domanda quali siano i principî della vita beata; lo Schopenhauer, come già Platone, che cosa v'è al di là della rappresentazione, cioè del fenomeno empirico a cui si arrestano le scienze particolari. E come il Medio-Evo ricercò la giustificazione razionale della fede rivelata: così la filosofia critica volle essere una analisi delle condizioni originali che rendono possibile la scienza (matematica e fisica), come delle altre che governano l'arte e la vita morale. O la filosofia si presenti come una elaborazione superiore dei concetti, intesa a risolvere le contraddizioni dell'esperienza e della coscienza comune (Herbart e Bradley); o si annunzi scienza dell'assoluto, del concetto puro, anzi dell'atto puro del pensiero (come vogliono i nostri neo-hegeliani); o appaia ad altri unificazione e sistemazione ultima del sapere scientifico (Comte, Spencer e in parte il Wundt);

o, invece, si definisca dottrina dei valori della vita (Windelband, Rickert e altri) sempre, si può dire, il modo di formulare il problema filosofico dipende dalla risposta che è implicita nella stessa *forma mentale* del pensatore, intesa questa nel senso il più comprensivo. Ora si può ben dimostrare (e questo punto ha ben chiarito p. e. il nostro Croce) che tutte queste varie formule le quali paiono dissensi, si riducono tutte in un unico centro dove è la vita del pensiero filosofico, al di sopra di quello che il Windelband (1) chiama pensiero prescientifico, e di quello che è lo stesso pensiero scientifico. Ma qui basta rilevare che l'unità più che nei risultati vari del pensiero filosofico, appare nella condizione o meglio nella direzione mentale (Natorp) per cui vi si giunge, nella via che vi conduce (il *metodo*, secondo il significato greco del termine). Perchè se tutti gli uomini hanno nella loro vita un fine speciale, il filosofo ha, per così dire, il senso della totalità delle cose e delle sue attinenze colla vita, e la capacità di tradurlo in concetto e in organismo saldo di pensiero. Non già ch'egli ragioni sempre e direttamente della universalità dei principî; ma qualunque questione ei dibatta o proponga, per così dire, sul primo piano della sua ricerca, di critica della conoscenza o di morale, di estetica o di religione, egli la guarda, come filosofo' sempre in attinenza alla totalità

(1) Vedi, per tutti gli altri precedenti, l'ultimo volume di lui, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p. 6 seg.

delle sue relazioni ideali. La quale totalità più che un *possesso* effettivo e definito è una continua conquista per virtù di un'opera di crescente approssimazione, e di ricomposizione dai frammenti che l'esperienza e la scienza continuamente ci offrono. Tentare questa affigurazione ideale della realtà nel processo assiduo del pensiero è la funzione permanente e vitale della filosofia, e il suo titolo d'onore.

II.

Ma ho detto che questa edificazione è ideale o concettuale. Perchè il punto di appoggio, il *quo consistam*, di questa grande leva intellettuale del sapere per muovere verso la sintesi suprema ed universale, è pur sempre (o si tratti del mistico *lume* di Bonaventura e dell'Eckart, o della *appercezione* del Kant) l'unità centrale ed interiore dello spirito, da cui si apre veramente la veduta sulla totalità assoluta del reale. Il centro irradiatore, e, come dice il poeta inglese, il cuore del mondo, è sempre l'io interiore. E di qui si muove necessariamente e vitalmente la via che c'incammina verso una visione complessiva del mondo.

Ora questo spiega l'apparente subiettività delle dottrine filosofiche, quando sieno paragonate alla ferma obiettività impersonale delle conoscenze empiriche e matematiche. Ed è naturale che così appaia. Quanto più ampio è il giro della realtà in cui si spazia, tanto più individuale si manifesta.

quella che il Simmel chiama la reazione unificatrice dell'intelletto; perchè la scelta fra gli elementi decisivi, fra gli aspetti caratteristici sotto cui si presenta la realtà, è, in quelle altezze, più libera. E vi concorrono e vi si fondono poi quasi in saldo getto elementi immaginosi ed affettivi che nelle ricerche speciali non entrano. Vero è, dunque, che se dell'arte è stato detto dallo Zola essere ella il mondo veduto traverso ad un temperamento, della filosofia si potrebbe dire invece che è un temperamento veduto nella forma o modo in cui altri si rappresenta il mondo. Ma la meraviglia è poi questa: che siffatta individualità non è nè arbitraria nè solitaria; come quella che risponde a certi motivi fondamentali del pensiero, e perciò comunicabili ad altri e da altri accettabili.

Fra la subiettività individuale quale appare nella vita, ed è dispersione, e la universalità logica ed astratta del pensiero scientifico, vi è così la formazione di queste intuizioni tipiche, di queste quasi funzioni umane e normali, che si esprimono in certe determinate forme o modi di concepire l'universa realtà. Non si tratta della corrispondenza o conformità ad un oggetto dato (come nelle scienze sperimentali) o di una verità obbiettivamente dimostrabile; ma propriamente della espressione adeguata di un tipo di umanità, vivente nel filosofo che ne è il rappresentante, e, per così esprimersi, il banditore. Si potrebbe dire che nel pensiero filosofico l'elemento reale ed obbiettivo s'impersona, e l'elemento personale del filosofo si riproduce

obiettivamente in una forma ideale. Quindi è che la categoria della *verità*, come è comunemente intesa, non si applica esattamente alla filosofia: sì piuttosto quella del *valore*, cioè dell'importanza di una direzione spirituale manifesta nell'opera del filosofo, che le dà quindi una stabilità attraverso i secoli, in mezzo alle ruine di tante teorie scientifiche un tempo dominatrici, e poi superate dagli avanzamenti e dalle scoperte delle scienze positive. Le antiche dottrine di Socrate o dell'Aquinate, del Cartesio o del Kant, possono bene essere state confutate e dialetticamente superate. Ma esse conservano in sè qualcosa di eterno, come le opere della grande arte classica. Sono edifici di grande stile le cui linee fondamentali rimangono esemplari, anche se le loro parti sien cadute: perchè quello che sornuota ad ogni naufragio, quello che, in altri termini, resiste ad ogni confutazione, è il tipo umano che quelle rovine rappresentano; è un modo normale e fondamentale di vedere il mondo che esse hanno espresso: e quello che in esse vale veramente non è tanto il punto a cui quelli edificatori sono pervenuti, il segno che abbiano conseguito, quanto il fondamento su cui hanno edificato e il metodo secondo cui hanno proceduto in questa opera loro.

III.

Quale sia codesto procedimento essenziale, lo dice la storia del pensiero (dai *numeri* degli antichi Pitagorici, all'*impulso vitale* del Bergson) e l'analisi della sua intima struttura. Muovendosi in

sempre più larghi giri, il pensiero s'inalza generalizzando certe determinate esperienze; e facendone a sè centro, in esse scorge come specchiato il senso dell'intera realtà. Non che la filosofia assorga alla totalità dell'universo ricomponendola puntualmente e pazientemente dai singoli frammenti che la scienza le possa apprestare per la sua edificazione. Codesta quasi opera di mosaico oltre ad essere un inutile duplicato, riesce quasi sempre un lavoro di vago diletterismo, raccolta com'è, con maggiore o minore artificio, dai risultati delle singole scienze. Ma ella ricostruisce il tutto avendo l'occhio ad un solo frammento che le appare il più significativo o quello che il cancelliere di Elisabetta chiamava *instantia praerogativa*; come il Cuvier che da un solo osso fossile arguì e ricompose la struttura intera dell'ittiosauro ante-diluviano. Dal tessuto infinitamente complicato della realtà ella sa scegliere quel filo che le appare conduttore, e lo tende all'infinito: e nella meravigliosa polifonia del mondo sa scoprire quello che appare il motivo fondamentale e direttivo.

Ella è così, la filosofia, una grande opera d'arte del pensiero; e in tal senso ebbe ragione chi disse i sistemi filosofici altrettanti poemi concettuali. Concettuali tuttavia; il che vuol dire organismo scientifico, o sistema ideale che tende verso quella unità comprensiva di cui lo spirito ha bisogno per non smarrirsi nell'immensurabile molteplicità e discontinuità che ci presenta il mondo dell'espe-

rienza. Anche dove il motivo metafisico si cercasse nella stessa pluralità e nei contrasti delle cose (così fanno il James e i pluralisti moderni) (1), questa stessa discontinuità ed opposizione fra gli esseri sarebbe pure dal pensiero elevata a legge universale, e perciò idealmente unificatrice. Ora codesta unità spirituale che si cerca è la risposta dell'anima al problema che la realtà del mondo via via le presenta. Poichè l'anima si sente la prima unità; e in lei ciò che è disperso nello spazio e nel tempo, e la stessa distinzione logica delle rappresentazioni e la loro successione nella vita interiore si fonde nell'unità sintetica della coscienza in atto. Ond'è che questa imprime necessariamente la propria forma e il proprio suggello alla molteplicità di quel contenuto sperimentale in una unità di relazioni ideali, che costituisce la suprema verità e insieme il supremo valore.

Ma come la coscienza unificatrice è poi una determinata creazione storica, così si spiega, nel processo storico, la relativa insufficienza del sistema metafisico, che innalza a dignità di principio universale un determinato elemento di esperienza o un certo ordine di concetti; e quindi la legittimità della critica che ne segue. Procedimento costruttivo codesto, che è bensì qualcosa di ana-

(1) JAMES, *A Pluralistic Universe*, London, 1909; BOREL, *Le Pluralisme*, Paris 1906, e gli altri da me citati nella Memoria « Il Pluralismo moderno e il Monismo », negli *Atti del VI Congresso Internazionale di Filosofia*, I, 230-244, Bologna, 1912: e ora lo studio di A. ALIOTTA, in *Cultura Filosofica*, 1917.

logo all'arte, la quale pure trasceglie, fra i tanti, alcuni aspetti delle cose della vita, o motivi lirici del sentimento, e li esprime in forma intuitiva; e perciò appunto l'opera sua non può essere sottoposta ad una analisi critica rigidamente logica. Ma il carattere dell'universalità propria del concetto filosofico sta in questo: che esso, da un lato, libero com'è degli elementi intuitivi, non comprende la particolarità delle cose reali; ma nemmeno, dall'altro, annulla ogni concretezza. Non è concetto empirico, come quelli delle scienze fisiche; nè un concetto astratto come quelli delle matematiche: bensì sta al centro di essi, o meglio supera gli uni e gli altri per quella universale pienezza, che costituisce la sua vera umanità. Ora poichè questa non solo si atteggia diversamente nel tempo e nello spazio ma risulta da una grande e varia ricchezza di elementi e motivi, così codeste sintesi o risposte che essa dà nei secoli alla esperienza della realtà e della vita, hanno in questa stessa espressione varia della loro umanità il loro rispettivo valore, anche se non riescano a chiudere nel loro giro e a comprendere nella loro forma tutta la possibile esperienza. A quel modo che noi, benchè certi dei tratti essenziali del nostro carattere come di una realtà vissuta e informatrice della nostra vita, non riusciamo a porre tutte le nostre azioni in accordo con esso senza che perciò venga meno in noi la coscienza di questa profonda unità, così noi siamo convinti della verità di certi principî universali, ancorchè le par-

tticolarità a cui dovrebbero applicarsi sembrano talora sottrarsi alla loro giurisdizione. Il panteismo p. e., o l'idealismo subbiettivo, o, nell'ordine morale, il pessimismo e il suo contrario, mentre spiegano tanti fatti della realtà, della conoscenza, della vita, non danno poi ragione di molti altri. E non perchè contengano un solo elemento di vero, o guardino, come si dice, le cose da un solo aspetto e sieno, perciò, unilaterali ed esclusivi (nel qual caso la vera opera filosofica si ridurrebbe ad un superficiale ecletticismo); ma perchè il valore di verità di quelle idealità o ipotesi universali è diverso da quello delle generalità che valgono nelle scienze, nella logica e nella vita pratica, dove ogni particolare deve ricondursi necessariamente ed esattamente sotto la categoria del genere e della specie. Gli è che l'universalità filosofica non viene dalle cose o dai fatti; bensì esprime riflessamente il modo onde una certa tempra mentale umana risponde alle impressioni che riceve dalla vita e dal mondo esteriore.

Riflessamente, vuol dire, pertanto, meditatamente e metodicamente. Quella specie di riazione spirituale tipica e normale si esprime, a differenza dell'arte e della religione, e si costituisce in ordine di concetti, che innalza ad assoluto valore e propone a principio centrale e ragione delle cose un unico e tipico motivo di esperienza. Alla ricerca sempre più sicura e rigorosa di questi motivi fondamentali e alla loro sempre più estesa applicazione, l'intuizione filosofica può bensì essere, anzi

deve essere, continuamente sollecitata dal progredire della scienza e dall' intensificarsi della vita nella storia, ed è perciò organicamente congiunta e coordinata alla scienza e alla vita, alla creazione artistica e all'esperienza religiosa; ma perciò appunto si distingue da esse tutte, ed ha una funzione sua propria ed essenziale nella vita dello spirito e nel movimento della civiltà.

IV.

Coloro che si arrestano all'apparente contraddizione fatale tra l'infinita materia del conoscere umano e l'alto intento del filosofo di comporre ad assoluta e definitiva unità quella conoscenza, son tratti o a disperare dell'opera filosofica, o a ridurla ad un utile strumento di lavoro; e negandole, per dirla col Kant, il valore costitutivo, le concedono, tutt'al più, un valore regolativo. In realtà ella sarebbe costretta al penoso ufficio di ripetere continuamente l'inane tentativo di render possibile l'impossibile, di circoscrivere l'infinito, e rinnovare in sé la mitica pena del Sisifo, se proposito suo insensato fosse veramente questo problema irresolubile di chiudere in una forma definitiva l'infinita natura delle cose come esse sono, presumendo di serrare l'oceano nel cavo della mano. Ma se il cammino della conoscenza è infinito, non è per questo che esso sia senza legge e senza unità di direzione. Ora la direzione è per natura

sua infinita. E la consapevolezza della infinita via che si apre al sapere e insieme della rigorosa unità, anzi unicità, di direzione di quella via, costituisce appunto il diritto e la ragion d'essere dell'opera filosofica: la quale cerca l'unità fondamentale della conoscenza non negli oggetti suoi, che sono inesauribili, ma nell'intime leggi della sua struttura costante, nell'unità della coscienza che via via li fa suoi e se li appropria. Può la dottrina Copernicana o Galileiana, coll'aver dilatata la nostra visione dell'infiniti mondi e degl'interminabili spazi dei cieli, insieme aver distrutta la possibilità di delineare un sistema dell'universo e l'unità chiusa dell'edificio cosmico come quello degli antichi, su cui si volgeva come arcata immensa « l'etereo padiglione » trapunto dalle auree stelle fisse. L'ampiezza visuale della mente è per opera sua, senza dubbio, immensurabilmente accresciuta; ma ella rimane nel suo principio e nella sua legge identica e costante, variando solo la estensione sempre più ampia delle sue applicazioni. L'esigenza già intuita dagli antichi, di ricondurre le apparenti disuguaglianze delle orbite planetarie a regolari uniformità divenne, dopo il Newton, la legge fondamentale dell'astronomia moderna; ma ogni progresso futuro sarà possibile solo procedendo su queste vie sicure, che son segnate dalle leggi inerenti alla conoscenza scientifica. Con questo immutabile vessillo il pensiero può avanzare risolutamente pei sentieri infiniti dell'universo.

Codesta persuasione pertanto che il pensiero

scientifico non possa mai condurre a risultati definitivi (che sarebbe la sua morte), ma possa muoversi secondo un'unica direzione sempre avanzando nel mondo dei fatti, talchè ogni soluzione di un problema faccia scaturire nuovi problemi e si conquisti un sempre più saldo ed ampio fondamento a nuovi edifici, è lo spirito e l'anima della filosofia critica moderna. Nè per questo ella rinuncia ad una visione metafisica della realtà. Ma gli è che nel metodo stesso, cioè nell'eterno processo del conoscimento, è la concreta pienezza della vita: dove ogni tentativo di fissare il supposto termine di quel processo, e di costruire l'essere assoluto al di fuori di quello, si risolve in una vacua astrazione o in una perpetua illusione. L'essere è, per noi, una idea, cioè un pensiero poichè oggetto non si dà senza soggetto. E come il pensiero e l'essere son due termini che s'implicano a vicenda, e il pensiero è un processo eterno, così l'essere si risolve, per noi, nel divenire; perchè ogni grado raggiunto nel determinare la realtà è sempre trapasso ad un altro successivo, nel progresso continuo dall'una all'altra determinazione. Vi è un termine; ma un termine puramente ideale, come un punto infinitamente lontano e non mai raggiungibile nella infinita via del conoscimento. L'illusione di un essere in sè definito e presupposto che sia fine e conclusione di quest'opera conoscitiva è simile, difatti, a quella di un punto infinitamente lontano che dovrebbe segnare il termine d'una linea infinita. Una tale possibilità segnereb-

be la fine del pensiero che è vita perenne perchè conato continuo, e perciò (diceva già l'antico) perpetuo accrescimento di sè stesso, e vera « evoluzione creatrice ».

Quello che immaginosamente affermò il Lessing un giorno, dicendo che se la divinità gli avesse offerta la verità da una mano e la ricerca dall'altra egli avrebbe rinunciato alla prima per serbare il dono di questa, è stato ripetuto recentemente a proposito del socialismo « la via è tutto, il termine è niente », (*der weg ist alles, das Ziel nichts*). Ora questo è vero altresì dei più alti problemi dello spirito: la cui vita è nel conato incessante e nella direzione che è per sè stessa infinita, cioè illimitata e incoercibile possibilità di svolgimento. Distaccare da questo processo continuo elementi e momenti e farne altrettante ipostasi indipendenti, questo è, sì, ricadere in quella trascendenza dogmatica che perde di vista la concretezza della vita, nell'illusione di attingere una forma assoluta e definitiva di sapere che in sè racchiuda la formula d'una realtà compiuta ed immutabile. No: la fonte del pensiero è inesausta e « insonne » secondo la parola pittrice dell'antico Sofocle; e con essa, è perennemente viva e creatrice quella della realtà. Colui che disse: « io sono la via, la verità e la vita » esprime che la « verità » non si può separare dalla « via » e che in questa unione soltanto sta la « vita vera ».

Le forme della vecchia metafisica dogmatica presentano perciò questo duplice carattere. Pre-

suppongono, da un lato, la realtà in sè compiuta e determinata, e in questa sua compiutezza come data a noi: e in possesso nostro originario, dall'altro, i principi fondamentali, o meglio un principio fondamentale, da cui si crede poter dedurre con processo puramente analitico la realtà quale è in sè. Ora la grande innovazione della filosofia critica, dopo il Kant, consiste nell'aver dimostrato che la vera conoscenza è sintetica, cioè creatrice; e che perciò l'oggetto suo non è qualcosa di stabile e di dato, bensì un eterno processo, un continuo divenire, in funzione dello stesso conoscere, la cui vita è movimento e progresso, che non consente alcun arresto o limite alcuno assoluto, capace di precluderne il cammino. La sola cosa stabile, la sola invariante, è l'identità e l'unità della linea direttiva senza la quale non sarebbe possibile il sapere: ma la direzione essendo di per sè indefinita, illimitato è altresì il progresso del sapere. Con viva immagine lo Spencer rappresentava codesto avanzare della conoscenza umana rassomigliandola ad una sfera nello spazio, dal raggio sempre crescente col quale cresce via via il contenuto e l'estensione della conoscenza. Aumentando la superficie della sfera, si moltiplicano i problemi che lo spirito a sè stesso propone, che sono poi le incognite dell'equazione continuamente rinnovata; dacchè ogni soluzione dà luogo a nuovi problemi, nel lavoro dell'intelletto che non posa mai. Ora come i raggi della sfera muovono per infinite direzioni da un punto centrale, così

questo nella funzione del conoscere sta nell'unità sintetica, che raccoglie in sè le condizioni essenziali e costitutive di quella funzione, la cui infinità perciò è non esterna soltanto ma anche intrinseca ad essa, per la unità che quel centro rappresenta. Il sistema della conoscenza non è, quindi, un *dato* fermo ed immutabile, ma un complesso che continuamente si svolge nell'unità e nell'infinità sua.

Riconoscere pertanto codesta unità di direzione ed insieme infinità di estensione del sapere è opera propria della filosofia; la quale così ha il suo posto ed ufficio vero nel centro del sapere umano, di questa sfera crescente, con ritmo eguale, all'infinito. E come il sapere dirige e informa la vita, ella che è quasi l'unità di coscienza del sapere, sa altresì e dimostra che se la scienza empirica non basta al pensiero, nemmeno l'esperienza basta alla vita: e perciò fu riconosciuta anche dottrina universale di quei valori che governano la vita, come quella che non cerca soltanto, in una visione sinottica o comprensiva, che cosa sia la realtà universale, sì anche che cosa essa è per noi, qual posto ha nel mondo l'umanità, quale è il senso della vita (1). La centralità sua nell'organismo del sapere significa che ella è il punto di concentrazione e insieme il centro d'irradiazione dell'opera del sapere che ferve senza posa; perchè le scienze

(1) Vedi l'acuta memoria del BOUTROUX, *La philos et les Sciences* negli « Atti del Congr. internaz. di Filosofia », 1, Bologna, 1911.

positive, naturali e storiche, scienze della natura e scienze della cultura, esigono (e oggi più visibilmente che mai pur fra tanta divisione analitica del lavoro scientifico in questo immenso alveare della scienza) una superiore integrazione ideale che non sia, lo dicemmo, nè un semplice componimento dei suoi risultati, nè si risolva in una astratta opera di schematica semplificazione di principî o di riduzione, anzi, ad un solo principio, del quale si presuma derivare analiticamente a priori tutta la vivente e molteplice complessità della natura e della vita. Ciò che abbisogna alla scienza in ogni tempo, e più nel nostro, è un'alta visione delle attinenze ideali e universali della realtà esterna e dell'anima. Ora per ascendere più sicuramente a così alte cime occorre dismettere l'abito invalso per tanti secoli, come sopra notammo, d'isolare alcuni principî e generaleggiare solo alcuni ordini d'esperienza, ponendoli al vertice dell'edificio del sapere quasi suo supremo fastigio. Le colonne su cui esso poggia si sostengono a vicenda, e tutte sono necessarie, se non egualmente valide, a comporne ed assicurarne l'equilibrio e la saldezza. Se agli uni apparve principio di tutte le cose la materia, ad altri la forma, agli uni l'essere agli altri il pensiero, agli uni il corporeo agli altri lo spirituale, agli uni l'intelletto agli altri la volontà, agli uni la causa agli altri il fine; il vero è che l'essere è per noi solo l'essere della conoscenza, e la conoscenza è conoscenza dell'essere, la forma è forma della materia,

e questa è materia della forma, l'intelletto è norma della volontà, e la volontà è l'intelletto che si fa operativo. Dovunque la direzione concentrica e la direzione periferica nell'ordine del pensiero si condizionano mutuamente e s'integrano l'una coll'altra: e codesta opera integratrice, di concentramento e d'irradiazione, è affidata al pensiero filosofico.

Suprema ed eroica opera ideale codesta, che quand'anche non fosse necessaria alla scienza, sarebbe pur sempre necessaria alla vita: poichè appunto in quella regione che sfugge alle rigorose determinazioni del sapere positivo, sorgono i più vitali ed urgenti quesiti della vita umana, rispondenti ai più profondi bisogni dell'anima (1). A codesti alti valori della vita, artistica, morale, religiosa, deve difatti sempre aver l'occhio l'opera filosofica; sì per trarne luce ad una interpretazione più compiuta della realtà universale, sì per derivare da questa più sicure norme al vivere umano. Opera coordinatrice, dunque, poichè se la filosofia è scienza in quanto è organismo dei concetti, è tuttavia scienza che pel metodo suo e per l'ufficio suo coordinativo sta, non al sommo, (al principio o al termine) ma al centro del mondo scientifico: e se è una grande opera d'arte di pensiero, si distin-

(1) Queste parole, come altre qui appresso, traggio con qualche modificazione dal mio libro *Dalla Critica al Nuovo Idealismo*, Torino, Bocca, 1910, p. 67 e 300. Cfr. anche il mio scritto « *La Crisi del pensiero* », nella *Nuova Antologia*, 15 nov. 1914, sopra riprodotto.

gue dall'arte perchè non vive nella intuizione ma si edifica dai concetti. Nè è mediatrice, come altri ha creduto, fra la scienza e la religione: ma in certo senso è al di fuori dell'una e dell'altra e insieme è l'una e l'altra. Solo per mezzo di una disciplina superiore che, vigilando dalle altezze della ragione critica e traendo insieme partito dalla veduta impersonale della realtà offerta dalla scienza e dai motivi personali e sociali dell'esperienza religiosa, artistica e morale che ci dà i valori della vita, è lecito cercare il punto di possibile incidenza delle due linee, e tentare la coordinazione delle due funzioni, il sapere e il credere, originalmente autonome, in una comprensiva unità. E non già perchè la filosofia sia per noi una forma superiore alla vita religiosa e alla scienza, secondo la concezione hegeliana (anche la religione ha per contenuto suo l'infinito; anzi è una proiezione dei valori morali all'infinito): ma perchè vede criticamente come dal di fuori codeste due serie distinte d'esperienza, la conoscitiva e l'attiva, e la ragguaglia l'una all'altra; e perciò comprende in sè la teoria logica della conoscenza scientifica e la teoria della coscienza religiosa. La questione dei rapporti fra la scienza e la fede non può essere dibattuta dall'interno di ciascuno dei due ordini d'esperienza: nè può essere di competenza degli scienziati in quanto tali, o in quanto tali dei semplici credenti. Convien porsi in un punto visuale indipendente, da cui si possano segnare i limiti rispettivi delle due attività, e riconoscere la loro fun-

zione complementare, e perciò il loro possibile accordo: e questo appunto può fare il pensiero filosofico nel suo significato più ampio d'integrazione della scienza e di giustificazione della fede. Solo una analisi critica dei loro motivi permanenti e diversamente essenziali, e l'opera di una sintesi integratrice può vedere ricomporsi queste due funzioni vitali dello spirito umano, e cospirare in una unica direzione verso l'infinito, che nella comprensione d'ogni realtà guarentisca l'eterna conservazione dei valori spirituali. Ogni altro tentativo della così detta conciliazione tra la scienza e la fede, funzioni originalmente diverse, è una vana chimera. Solo il pensiero filosofico ne ricerca la necessaria unificazione nelle vie dell'infinito.

IL NUOVO PENSIERO AMERICANO

Se è vero che l'odierna, per dirla col vecchio Eschilo dei *Sette a Tebe*, « mutua strage » civile in cui si consumano le nazioni del vecchio continente e si decidono i destini della civiltà europea; prepara la via all'avvento politico dell'estremo Occidente, cioè del mondo americano, giova scrutare la fisionomia mentale di questa terra dell'avvenire: e prima di consegnarle la lampada della vita e della luce civile, vedere da vicino chi è colui a cui si affida (1). Ora a determinare la tem-

(1) WOODBRIDGE RILEY, *American Thought - From Puritanism to Pragmatism*, New-York, 1915, 75; *Early Free-thin King Societies in America*, nell'*Harvard theological Review*, July, 1918; Rev. F. I. PARADISE, *The Spiritual Crisis in America*, in *Nineteenth Century*, Jan, 1916, pag. 105; G. SANTAYAMA, *Winds of Doctrine*, 1913; R. BARTON PERRY, *Present Philosophical Tendencies*, New-York, 1912; Mc. KEEN CATTELL, *American Men of Science*, New-York, 1906; BECELAERE, *La Philosophie en Amérique, depuis les origines, jusqu'à nos jours*, 1904. WENDELL, PASSETT, *A Literary History of America*, 1901;

pra mentale di un popolo giova vederla al cimento d'un nuovo fatto o di un grande problema civile, ch'esso sia chiamato a risolvere in sè medesimo. Come il Tocqueville e più poi il Bryce, studiarono il popolo americano, le istituzioni sotto cui vive, e che sono espressione del suo spirito: così altri, fra i quali il Gilman (1), tentarono di fermarne le linee maestre dinanzi allo incombere del socialismo. E potrà essere ancora più decisiva occasione a chiarire quella che si potrebbe dire la mente americana il vedere un giorno quale atteggiamento ella abbia preso dinanzi alla presente profonda crisi europea. Ma intanto il vedere quale si presenti a noi, considerato nelle sue forme fondamentali del passato e del presente, il pensiero americano, potrà dar luce a meglio intendere quale sia l'anima di quel grande paese, e quale tributo possa dare, e già dia, al movimento speculativo contemporaneo.

L'opinione che corre comunemente è che nel nuovo mondo non vi sia veramente un pensiero originale: che la cultura americana sia piuttosto la figlia e l'immagine riflessa della europea. L'Emer-

ALIOTTA, *Il Nuovo Realismo in Inghilterra e in America* (Cultura filosofica, 1915-1916), e dello stesso autore *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912. Si vedano poi, di questi ultimi anni, le Riviste: *Mind* di Londra, *The Monist*, *Proceedings of Aristotelian Society*, *Philosophical Review*, *Revue de Métaphisique et de Morale*, e principalmente il *Journal of Philosophy*. Pubblicato la prima volta nella *Nuova Antologia*, 1916.

(1) *Socialism and the American Spirit*, by NICHOLA POINE-GILMAN, Boston and New-York, 1893.

son, si dice, è assai meno originale del Carlyle, ed eredita gran parte del suo pensiero dell'idealismo tedesco: Longfellow e Witmann non si spiegano senza la grande lirica inglese; Edgard Poe non poco deve a Jean Paul, ad Hoffmann, e al Dickens. Nè diversa sentenza finora correva sul pensiero americano, quasi anch'esso altro non sia che il frutto di una esportazione coloniale e transoceanica del pensiero europeo.

E nondimeno un tal giudizio è in notevole parte lontano dal vero. L'America ha forti ed originali pensatori, i quali hanno impressa un'orma profonda nella vita politica e nella vita civile del loro grande paese; e a poco a poco le correnti di pensiero e le direzioni speculative che vi si formarono, hanno estesa la loro azione, e, traversando l'Atlantico, sono penetrate, di ritorno, nella cultura del vecchio mondo. Ultimo prodotto americano, che pure ha esercitata così larga influenza e trovata anche fra noi così valida e ferma resistenza (1), il pragmatismo filosofico, che fu, non senza qualche ragione, chiamato la filosofia tipica e caratteristica dell'Americanismo (2). Men noto fra noi ancora, ma non meno notevole nel senso rigorosamente speculativo, il nuovo realismo filo-

(1) V. gli articoli del RILEY .WOODBRIDGE, *Continental Critics of Pragmatism*, nel «Journal of Philosophy», 1911, al quale debbo grazie all'onore che fa alla modesta opera mia di critica al pragmatismo.

(2) V. anche STEIN, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, 1908.

sofico che ora fiorisce specialmente negli Stati Uniti (1).

L'azione del pensiero filosofico sulla vita politica dell'America si esercitò principalmente nel fecondare e secondare il sentimento ad essa congenito della libertà civile. Tutto il sistema dottrinale del vecchio Puritanismo calvinistico che, trasferitovisi dall'Inghilterra, aveva dominato, per oltre un secolo e per sì lungo tratto di paese, le due Americhe, disponeva gli animi e le menti ad un abbandono passivo, ad un convincimento deterministico e pessimistico, repugnante alla sana e vigorosa natura della giovine America. L'uomo tenuto strumento cieco della divinità onniveggente ed onnipossente, e predestinato nei suoi atti ad un termine certo, non pareva poter condurre se non una vita di vana ombra. E là dove cominciava a pulsare largamente una vita nuova, a siffatta dottrina, dominatrice ed oppressiva, non potevano mancare vigorose resistenze. Dapprima questo movimento di relazione si delineò nello stesso Deismo inglese, passato in America, colla sua fede nell'attività, nella libertà e nella vita: e frutto di

(1) *The New Realism - Cooperative Studies in Philosophy*, New-York, 1912; *The Program and first Platform of six Realists*, nel « *Journal of Philosophy* », 1910 (VII); RUSSELL, *The Basis of Realism*, ibid.; SANTAYAMA, *Cohen*, nello stesso periodico (1912); e RUSSELL, *Scientific Method in Philosophy*, Oxford, 1914 e in *The Monist*, Jan. 1915. — Di questo movimento del pensiero filosofico io detti per primo, credo, in Italia, un cenno nel mio scritto nella « *Nuova Antologia* », 1° dicembre 1914.

questo movimento rinnovatore fu la *dichiarazione d'Indipendenza* del 1776. Poichè parallelo a quel mutamento di pensiero speculativo procedeva il rinnovamento della coscienza politica: e mentre nel sec. XVII questa si riassumeva nella maestà sacra del Re, nel secolo successivo, accanto ad essa e contro ad essa, si levò l'autorità popolare; finchè nel sec. XIX il popolo occupò da sovrano la scena della vita pubblica e della cultura politica. Si deve, anzi, riconoscere che le due forze esercitarono una reciproca azione: e che se le concezioni filosofiche ebbero il loro riflesso nelle correnti teorie di governo, come ha ben dimostrato il Woodbridge Riley, queste alla lor volta confortarono e confermarono le vedute del pensiero speculativo. Onde mentre l'autocrazia divina giustificava l'autocrazia politica, personificata dalla dinastia degli Stuart, il vero concetto della democrazia rappresentativa non potè costituirsi in tutta la sua saldezza se non quando la sovranità popolare fu riconosciuta avere il suo fondamento nel diritto inalienabile delle leggi di natura, e nella autonomia di questa.

Una siffatta trasformazione intellettuale e politica che va dalla *Vox dei* alla *Vox populi*, così nella madre patria inglese come nella colonia americana, avviene naturalmente per insensibili gradi. Il panteismo e il monismo dell'Emerson, che ha il suo correlativo e l'equivalente nella teoria della sovranità popolare, ne è il termine ultimo, il punto d'arrivo. Ma qual lungo cammino vi conduce,

dal programma di Boston del 1680 e da un oscuro poema del tempo *Day of Doom*, all'arminianismo, al dualismo ottimistico dei deisti! A così fatta opera di progressiva liberazione contribuiscono tre diverse, ma confluenti, direzioni civili: la razionalistica, rivendicatrice dei diritti della ragione di fronte alla rivelazione, rappresentata specialmente da Ethan Allen: la naturalistica, mirante a sottrarre l'elemento scientifico al soprannaturale, col suo massimo antesignano, il Franklin: infine la politica, di contro la teocrazia statale propugnatrice della libertà spirituale, il cui maggiore assertore fu Tommaso Jefferson.

Ora la critica acuta del dogmatismo calvinistico contenuta negli *Oracles of Reason* (1784) di Ethan Allen, di questo vigoroso uom d'armi, apre la via al giovine idealismo coloniale, il cui seme, portato, pel tramite di Samuele Johnson, dall'Inghilterra, fruttificò poi copiosamente. Non senza ragione Giorgio Washington aveva riconosciuto nell'opera dell'Allen « qualcosa di originale » (*original something*). Bisognava liberare il terreno dal dogmatismo delle scuole teologiche, perchè l'immaterialismo che il Johnson aveva ereditato dai suoi contatti personali col grande filosofo irlandese, Giorgio Berkeley, allora dimorante in America, vincessesse le grandi resistenze che v' incontrò, e il fine intuito psicologico del filosofo di Connecticut meritasse le lodi di un naturalista della grandezza di Beniamino Franklin.

Sebbene il nuovo mondo fosse allora volto a

conquiste materiali anzichè alle opere del pensiero, il misticismo non mancò di mettervi salde radici, per opera specialmente di Gionata Edwards, che fu detto il « Santo della nuova Inghilterra ». Immerso com'egli era nel sentimento intimo della comunione colla divinità, ed innamorato insieme della natura ch'ei usò contemplare per lunghi anni nella solitudine della baia d'Hudson: vero raddomante delle sorgenti occulte della vita interiore dell'anima, se per un verso ci ricorda Biagio Pascal (il suo scritto *The Being* non è meno prezioso, per certi rispetti, dei *Pensées*) per un altro ci richiama l'odierno poeta indiano Rabindranath Tagore. Se non che, a questa estasi giovanile egli seppe dare un fondamento di convinzioni filosofiche, la cui somma si può raccogliere in questa sentenza, di derivazione berkeleyana, la quale nel parer suo, esprime il segreto della realtà: la vera sostanza di tutti i corpi è l'idea divina infinitamente esatta e perfettamente stabile, congiunta all'assoluto potere: la quale può essere gradualmente comunicata a noi secondo leggi e regole certe. Strumento massimo di questa rivelazione, in cui l'Edwards ha piena fede, è l'intuito mistico. Ma questo richiede una minuta e lunga preparazione; e a ricercarne gli elementi è consacrata la più gran parte della sua opera di scrittore e di pensatore, dove il mistico americano dispiega una meravigliosa dovizia di pensieri, e un raro acume analitico diretto alla penetrazione di questo *senso delle cose divine*.

Ma questo è già, nel mistico americano, un *nuovo senso delle cose*: e al di sotto delle forme antiche e comuni al misticismo di tutti i tempi, senti già spirare in lui un'anima moderna. Per quanto una moltitudine d'impressioni vive, intense e personali, alimentino l'idealismo dell'Edwards, questo prende in lui modi e atteggiamenti razionali: e anche la luce divina che scende nell'anima si conforma alle leggi della natura umana, coeoperatrice necessaria e volenterosa. Non è meraviglia pertanto che tal sorta di misticismo trovasse resistenze nell'ortodossia ufficiale del Puritanismo del suo tempo. L'ispirazione mistica e l'illuminazione personale è stata sempre una alleata sospetta per tutte le chiese ufficialmente costituite; la cui autorità si fonda sulla rivelazione storica universale, e sui documenti positivi che ne sono testimonianza conclusiva e definitiva.

Di qui la persecuzione puritana dei Quaccheri, o « fratelli », nel Massachusetts e dei Pietisti nella Pensilvania, e la rapida evaporazione del primitivo misticismo americano sotto la pressione del temperato e razionalistico spirito anglo-sassone, e della guerra di rivoluzione, naturalmente contraria ad ogni atteggiamento quietistico e contemplativo. Le condizioni generali della vita americana non furono perciò fino ai giorni nostri propizie al libero svolgimento del pensiero filosofico; e perchè si destasse nel nuovo continente un movimento di pensiero originale, occorre, lungo quasi tre secoli, che dalla Europa successivamente vi refluissero le più diverse

correnti del pensiero inglese e scozzese, dell'enciclopedia francese, e in ultimo dell'idealismo germanico. Questo lungo periodo di fermentazione costituisce nondimeno un eloquente capitolo della storia del pensiero contemporaneo: capitolo svariato di movenze e di atteggiamenti, dacchè il pensiero filosofico, specialmente negli Stati Uniti, prende forma e figura ora dalle inclinazioni pratiche della vita americana, ora dalle tendenze mistiche che permangono nel più riposto fondo della schiatta anglosassone. Quel contrasto fra il vecchio spirito di generosa idealità, creatrice di libertà, e dell'alto senso di giustizia ond'è penetrata la vita pubblica americana, e il nuovo ardore di ricchezza e di potenza economica del mercantilismo recente (il nuovo Mammonismo, per dirla con parola biblica) che spiega le oscillazioni e le incertezze della odierna politica degli Stati Uniti di fronte al conflitto europeo, e costituisce quella che altri ha detta la « crisi spirituale dell'America » (1), si ritrova anche nelle più alte forme del pensiero. Poichè già fino dai primi movimenti mistici del pensiero americano trasparivano i segni di questo spirito pratico e positivo, lontani preludi dell'odierno pragmatismo e neo-realismo oggi fiorente negli Stati Uniti! Anche l'Edwards, quantunque vicino all'idealismo berkeleyano, è in sostanza un « volontarista », che vede la natura propria dello spirito, cioè della vera so-

(1) Vedi il citato scritto del PARADISE nella *Nineteenth Century* del gennaio 1916, pagg. 105-113.

stanza reale, nell'attività e nell'energia : e Samuele Johnson, che il Berkeley teneva per un genio filosofico, è quasi un prenunciatore d' idee recenti, come quello che illustra di preferenza la natura pratica della coscienza, espressa sinteticamente nella formula : io opero, dunque esisto. D'altronde, se quel primitivo misticismo americano parve allora inorganico ed intempestivo, non fu per questo storicamente inefficace. Lontana propaggine di questo è quel movimento, mezzo ascetico e mezzo medico, della così detta *Christian Science*, così diffuso anche oggi sulle regioni del Massachusetts e di Nuova York, dell' Illinois e del Missouri, del Colorado e della California ; e in generale il persistente idealismo degli Stati Uniti del Nord, dal trascendentalismo dell'Emerson all' idealismo neo-platoneggiante di origine e di carattere germanico della così detta scuola di San Luigi (Michigan).

Primo e caratteristico esempio dell'influsso inglese sulla mente americana fu, come notammo, quel Deismo, primo movimento verso il libero pensiero, che si presenta sull' inizio in forma apologetica e costruttiva, coll'evidente proposito, così connaturato allo spirito anglosassone, di trovare un accordo fra la tradizione e la ragione, prima di entrare nella via risolutamente negativa e distruttiva. Dottrina di libertà, di ragione e di progresso contro al pessimismo puritano e calvinistico, il Deismo afferma l' indipendenza della religione dalla teologia ecclesiastica, come Galileo, il Bacone e il Cartesio erano stati proclamatori della nuova scienza

della natura, il Machiavelli e l'Hobbes dello Stato, il Grozio del diritto, il Vico della nuova scienza storica. Ma quella stessa distanza che vi è in Inghilterra fra i primi deisti conciliativi, come il Toland e il Tindal, e gli ultimi, radicali, come il Collins e il Chubb (1), si ritrova anche nella Nuova Inghilterra fra i timidi tentativi del Cotton Mather, e l'affermazione risolutiva del libero pensiero in Tommaso Paine. Tra questi due estremi, mediatore storico e quasi mediatore geografico fra il puritanismo degli Stati Uniti del Nord e il deismo liberale di quelli del Sud, è il centro intellettuale del King's College di Nuova York, (destinato a divenire la futura Columbia University) e l'opera di Samuele Johnson che ad esso si collega, come l'altro centro di Filadelfia e il suo maggior lume, il Franklin. Ora in quello che si può dire pensiero speculativo del grande fisico, il razionalismo volge già al naturalismo, sì per il visibile influsso della tradizione empirica inglese da Bacone al Locke, e dei razionalisti francesi di Porto Reale, sì per la stessa educazione scientifica di lui, e dei suoi colleghi nella *Philosophical Society*, da lui costituita nel 1743, e intesa, in tutti gli ordini delle scienze fisiche, « a dare incremento a tutte le esperienze filosofiche che possono recar luce alla conoscenza

(1) Per questo movimento inglese di critica religiosa, esemplare dell'America, basta riferirsi ai due lavori capitali del LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus*, 1841, e del LESLIE STEPHEN, *History of English Thought*, in « *The Eighteenth Century* », 2ª edizione, London, 1881, pag. 74 segg.

della natura delle cose, ad accrescere la potenza dell'uomo sulla materia, e gli agi e la gioia della vita ». Tutti i suoi tentativi teorici di filosofia della natura, al pari delle sue dottrine sulla vita, sull'educazione, sulla religione e sulla politica, recano chiara l'impronta d'uno spirito volto ad intendimenti pratici; e lo stesso *humour* di cui sono copersi i suoi scritti, e specie il *Poor Richard*, rivela questo proposito, che è di dare ordine e organismo a quella che si può dire la « forma mentale » americana, nel campo del pensiero e in quello della vita. Quando egli si fa assertore della fede in Dio, nella provvidenza, nella libertà e nella immortalità (i punti che Herbert di Cherbury, il vero inauguratore del movimento deistico inglese, aveva designati fondamento comune a tutte le religioni) per motivi essenzialmente pratici, prenunzia già lo spirito e il motivo dell'odierno pragmatismo americano, la filosofia dei *Yanchees* contemporanei: come anche quando, nel 1728, pubblicando le sue pagine *Articoli di fede e atti di Religione*, professava una specie di politeismo pluralistico, anticipava una singolar forma di pensiero che abbiamo veduta rifiorire ai nostri giorni col James e con altri recenti pensatori anche in Europa⁽¹⁾.

Ma quello che nel Franklin e nella scuola di Filadelfia era ancora opera moderata di liberi cre-

(1) Mi permetto di richiamare un mio scritto: *Il pluralismo moderno e il monismo*, nella « Rivista di Filosofia », III, 1911 (e negli « Atti del Congresso Internazionale di filosofia », 1912), qui di seguito ripubblicato.

denti, in Tommaso Jefferson, l'estensore della dichiarazione della indipendenza americana e fondatore della Università della Virginia, tocca già da vicino il materialismo degli enciclopedisti francesi; in Giovanni Adams si risolve o dissolve in una specie d'ironismo scettico e di dubbio religioso: in Tommaso Paine in una aperta professione d'irreligiosità. Lo spirito razionalistico, anima della rivoluzione francese, penetrava oramai con virtù dissolvitrice nel liberalismo americano: e pur coi larghi benefici della libertà politica, determinava una profonda crisi nell'ordine del pensiero. Il libro di Tommaso Paine *Age of Reason*, contenente una severa critica della religione tradizionale, ne fu il più eloquente documento. Poichè con essa crollava insieme il faticato edificio deistico dal suo fondamento: minato questo, per un lato, dalla ortodossia ufficiale, resistente in più centri, e dalla infiltrazione del materialismo francese, per l'altro. Codesta onda francese costituisce il secondo impulso estrinseco al pensiero coloniale, a cui resiste vigorosamente dapprima l'austero spirito nord-americano; ma non si che nei centri meridionali degli Stati Uniti, preparatovi dal naturalismo del Jefferson segnatamente, il materialismo del Cabanis e dell'Holbach non si veda rifiorire nel Cooper, nel Priestley, e nelle scuole mediche della Pensilvania, in una strana mescolanza di materialismo e di religiosità così propria dello spirito americano, e così indecifrabile per gli osservatori europei.

A moderare l'estreme conseguenze logiche delle

negazioni implicite nel materialismo, valsero dapprima i riflessi americani della filosofia scozzese del *common sense*, specialmente del Dugald Stewart, durati fino al 1870 e più oltre; e più tardi la larga azione e diffusione dell'evoluzionismo darwiniano e spenceriano, che ebbe in America il suo massimo espositore e sistematore in Giovanni Fiske, la formula più compiuta e finale nel libro di lui, *Disegno di filosofia cosmica* (1902), e le sue applicazioni recenti alle questioni e indagini psicologiche nell'opera, geniale per molti rispetti, di Giacomo Baldwin. Se non che quella che dette la scossa al pensiero americano, suscitatrice in esso d'una sua propria vita, fu l'azione, dapprima lontana e a distanza, poi più diretta e continua, del grande idealismo tedesco; preparatrice di quella penetrazione industriale e politica germanica negli Stati Uniti, di cui si vedgono manifesti gli effetti anche nella guerra presente. La quale ha messo bene in luce questo oscillare degli americani, fra due diversi sistemi di educazione: da un lato l'educazione scientifica specializzata della Germania, creatrice d'un automatismo sociale quasi meccanico: e dall'altro l'educazione umanistica e liberale dell'Inghilterra (1). L'incoerenza dell'azione del Presidente Wilson nel convegno di Parigi ha in questo la sua cagione: in questo è la prima radice della incerta efficacia della sua opera pacificatrice internazionale.

(1) Cfr. DERVEY nella *New Republic* di N.-York, avril, 1916.

Quello che fu detto il movimento trascendentalistico e romantico del Nord-America che mette capo all'Emerson, sorge bensì per indiretti influssi germanici, penetrati traverso la mediazione della poesia inglese del Wordsworth e del Coleridge; ma soprattutto ha la sua ragione in un impulso indigeno, il quale, come produsse la Rivoluzione, così per la fusione dello spirito di tre secoli di cultura, portò una nuova onda vitale nel pensiero americano. La fede del secolo XVII, il razionalismo del XVIII, il sentimentalismo romantico del XIX, danno il loro vario tributo a questo movimento spirituale, praticamente assertore dell'inalienabile valore dell'uomo e del primato della ragione sull'intelletto (anche questo, preludio all'odierno pragmatismo americano), teoricamente rivendicatore dell'immanenza divina nella natura e nell'umanità. Dal 1600 al 1800 nessun sistema filosofico aveva soddisfatto l'esigenze profonde dello spirito della Nuova Inghilterra: non il Puritanismo calvinistico, colla sua pessimistica fatalità; non il deismo colla fredda e astratta razionalità sua; non il realismo che aveva fatto discendere il pensiero al livello del *common sense*, degenerando poi o nello scetticismo negatore dell'Enciclopedia, o accomodandosi più tardi al naturalismo evolutivo. Indi il ritorno salutare alla fede nella luce interiore umana, sorgente viva d'ogni verità, d'ogni bellezza e d'ogni bene, che anima ed avviva gli scritti del Channing e dell'Emerson; e quel sentimento di una vita più larga, quel bisogno di

una più calda corrente di pensiero, che conduce ad un sentimento nuovo della natura, di cui l'Emerson principalmente è l'affermatore e il banditore solenne. Il freddo e composto razionalismo rassomigliava ai parchi inglesi, così bene pettinati e corretti. Questa nuova e ribelle forma di libero pensiero appariva invece selvaggia come le vergini foreste della Pampa, ma piena di vita e d'innumerabili voci. Fra l'una e l'altra correva la medesima distanza che è fra l'attillata lirica dell'inglese Tennyson, e la incomposta poesia multicorde del Witmann americano. La natura universale appare ora come un immenso sistema di simboli, ove lo spirito si riveste nella materia e ne traspare. Interpretando quei segni, penetrando entro quel velo, lo spirito coglie il Dio presente e vivente. E l'opera letteraria e filosofica dell'Emerson, il vero *uomo rappresentativo* di questo movimento romantico, è, per una parte, vigorosa espressione di codesto largo e libero senso della vita universale, di codesta religione panteistica ed ottimistica della natura, e, per l'altra e principalmente, affermazione risoluta del valore centrale ed infinito dello spirito, della sua libertà e perfettibilità nella storia e nella vita civile, come quello che solo ha una esistenza sostanziale in mezzo alla natura fenomenica. Poichè le forme intuitive ed imperative dello spirito non derivano dalla esperienza ma anzi la costituiscono, è chiaro che la ragione d'essere della realtà sta nella forza del pensiero e del volere, dell'ispirazione e della libera cultura personale. Le cose non

sono se non ombre, parvenze, riflessi, più o meno fedeli, dello spirito, che ne forma la vera essenza, e può quindi conformarle a sè medesimo. Ma appunto per questo che lo spirito è il fondo e la realtà vera delle cose, egli deve bastare a sè stesso (*selfreliance*), nè dipendere dal beneplacito delle contingenze esterne. La grandezza, la divina natura dell'uomo, è riposta appunto in questa sua indipendenza, che i cinici e gli stoici antichi avevano bensì celebrato, ma che solo l'uomo moderno può attuare, secondo i trascendentalisti della libera America: perchè esso solo è posto in grado di signoreggiare le leggi e le forme della natura; le leggi per virtù della scienza, le forme in grazie della poesia e dell'arte. Pensieri nuovi (*new views*) nella nuova Inghilterra questi, ma che sono bene antichi; anzi tali che ciò che v'è in essi di più antico è gettato nelle forme dei nuovi tempi. E l'Emerson stesso che negli ultimi suoi scritti esclamava: lasciatemi solo... e troverò tutto da me stesso (*leave me alone... and I shall find it all out myself*), aveva pur riconosciuto altra volta che questo ordine di pensieri risale ben alto, fino a Plotino e a Platone ed al lontano Oriente (*All goes back to the East*).

Era questo un idealismo cosmopolitico che fioriva in America già intorno al 1840, ma che, sì per la diffusione che vi ebbero filosofi francesi, come il Cousin, in maggiore contatto con la Germania, sì anche pei rapporti più diretti di alcuni scrittori americani, i quali avevano studiato in Germania e in Francia, colla filosofia continentale, sol-

tanto nella seconda metà del secolo, specialmente come riflesso dell'idealismo umanistico tedesco del Goethe e del Kant, dello Schiller e del Fichte, allignò vigorosamente oltre l'Atlantico. Questa azione fu, senza dubbio, la più profonda e durevole di quante altre esercitò il pensiero europeo sulla cultura americana. Ma i semi portati nel 48 dagli emigrati politici della Germania, non fruttificarono se non assai tardi, nella seconda metà del secolo; e, notevole coincidenza, intorno a questi medesimi anni in cui con Tommaso Green s'inaugurava nell'Inghilterra la riazione idealistica e neo-hegeliana contro l'empirismo evolutivo dello Spencer e del Lewes, e nella stessa Germania il movimento neo-critico contro il materialismo del Buchner e del Feuerbach (1). Del 74 è la celebre *Introduzione* del Green alle opere dell'Hume: del 69 la *Storia del Materialismo* del Lange; e nel 67 s'inizia la pubblicazione di quel *Journal of speculative Philosophy*, che fu l'organo, per così dire ufficiale, della scuola idealistica di S. Luigi sul Missouri; centro vitale dello studio sistematico del pensiero tedesco, di cui fu inauguratore il Brockmeyer (un tedesco), e fondatore e organatore l'Harris, il primo gran maestro del neo-hegelismo americano. Fu questa una trasfusione d'un solido nucleo di idee nel vago e ancora umbratile trascendentalismo dell'Emerson, più poetico e rapsodico che veramente filosofico ed

(1) Vedi nel mio volume *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, Bocca, 1910, lo scritto intitolato: « Le trasformazioni della filosofia neo-critica in Germania ».

organico, più dubitativo e sospensivo che assertivo e dimostrativo. L'Emerson in America, un po' come il Coleridge e il Carlyle in Inghilterra, e il Cousin in Francia, aveva riportato piuttosto uno stimolo romantico che un saldo organismo di pensiero dai contatti colla filosofia germanica. E quello che fece poi nella Gran Britannia il Green, e il Renouvier colla sua scuola in Francia, operarono l'Harris e la scuola di S. Luigi negli Stati Uniti, dando a quelle vaghe aspirazioni la forma organica e la consistenza sistematica del pensiero alemanno. La vecchia repugnanza dei circoli e dei colleghi americani pei doni della cultura germanica (*timeo Danaos et dona ferentes*) fu allora superata. L'antica dipendenza intellettuale della nuova dall'antica Inghilterra, della colonia dall'antica madre, fu scossa; e con essa la tacita interdizione del commercio metafisico colle altre nazioni! Non è il caso di cercare qui se fu questa una contaminazione dello spirito anglo-sassone nel nuovo continente, ovvero una fecondazione vitale; ma certo è che gli effetti di questa infusione d'idealismo germanico appaiono visibili anche in quelle forme più recenti del pensiero americano, che sembrano e vogliono essergli più ribelli. Fu il lievito che determinò il più vario fermento nel paese. Nessun'altra azione dello spirito speculativo europeo si esercitò più profonda oltre l'Atlantico, e più atta ad aprire nuove e native fonti di vita ideale. Tutti i momenti di quel dramma ideale della filosofia classica tedesca che muove dalla rivoluzione copernicana nel mondo del

pensiero operata dalla critica del Kant, e culmina nella logica dell'Hegel, furono ripercossi, nonostante l'interruzione della guerra civile fra gli Stati Uniti del Nord e quelli del Sud, ma con originalità d'intenti, dagli studiosi della scuola di S. Luigi; città questa, la più propizia ad un così concorde svolgimento di energie ideali, perchè allora la più internazionale e la meno americana del paese, dove affluivano gli elementi più varî da ogni parte del nuovo continente. Il Manifesto del *Journal* mirava bensì a propugnare le dottrine idealistiche, ma anco a creare un tipo *americano* di filosofia speculativa; cioè a trovare una parola nuova e più risolutiva dei grandi problemi umani di quella che vi fosse stata pronunciata fino da quel tempo. Ma a conseguire questo intento occorreva arricchire la cultura americana, finora nutrita soltanto dalla filosofia inglese fino al Mill e allo Spencer, colla cognizione diretta dell'antico pensiero greco e del nuovo pensiero germanico. Da codesto programma muove pertanto tutto il lavoro del pensiero indigeno americano, fino all'idealismo odierno del Ladd e del Royce, al pragmatismo del Peirce e del James, e al nuovo realismo recente. Il qual movimento non si circoscrisse fin da principio ad una mera opera di astratta speculazione, bensì intese alle più svariate applicazioni dei suoi risultamenti, all'arte, alla scienza, alla religione: e a costituire un fondamento filosofico alle professioni giuridiche, mediche, teologiche, politiche, alla educazione e alla letteratura. Talchè codesta società di studiosi e di

pensatosi fu la più chiara espressione della rinnovata coscienza nazionale. Se l'Emerson era stato l'interprete della natura, l'Harris, capo ed anima della nuova scuola (*Concord school*), fu l'interprete del pensiero del suo paese.

Il qual pensiero risultava, e risulta anche oggi, da una tradizionale e sapiente contemperanza di un senso pratico e positivo della vita con un desiderio di alta e sottile e disinteressata opera di pura speculazione e meditazione; da una commistione non sempre coerente, di puritanismo e di realismo (1). Contemperanza visibile anche nelle forme più recenti. L'idealismo critico dell'Howison e l'idealismo dell'Harris contenevano, mal repressi, i germi delle tendenze opposte e antisistematiche, che nel corso del loro svolgimento hanno condotto alla veduta pluralistica del James, e allo scetticismo dissolutore e disintegratore dei pragmatisti. Oggi stanno di fronte, e di contro l'una all'altra, nel continente transatlantico, tre grandi direzioni di pensiero; le quali, nonostante la sostanziale discrepanza, rivelano un visibile scambio di elementi ed un reciproco influsso, fecondo di nuove forme e di vivo fervore intellettuale, ben degno che la vecchia e dilacerata Europa ne tragga ispirazione ed esempio. L'idealismo che si potrebbe dire romantico, e che serba più di altre forme del pensiero il colo-

(1) Questo che io già notai in alcuni miei scritti pubblicati nella *Revue Philosophique* di Parigi, è notato ora col compiacimento d'un americano verso un italiano dal RILEY, *American Thought*, pag. 337 segg. Cfr. E. WEIL in *Harper's Monthly Magazin*, avril 1916.

rito germanico, di cui la mente più specialmente rappresentativa è oggi il Royce: il pragmatismo che, dopo la morte del James, ha perduto il suo duce, e già, e nell'America e nell'Europa, ha visibilmente perduto terreno, nonostante gli aiuti venutigli dalle altre correnti irrazionalistiche, specialmente in Francia col Poincaré e il Bergson: la scuola dei nuovi realisti, infine, la quale si distacca dal fondo idealistico comune alle due altre tendenze per altri rispetti così divergenti fra loro: e vi contrappone una veduta della realtà che si potrebbe dire pre-idealistica, onde estende alle cose ed al mondo quel modo d'interpretarle empirico e concreto, che i pragmatisti applicano alla valutazione della verità, misurata soltanto alla stregua della sua virtù istrumentale ed efficienza vitale.

L'idealismo filosofico in America non ha preso mai, dopo le sue prime mosse, la forma di rigoroso neo-hegelismo e, come dicono gli inglesi, di assolutismo speculativo, che ha avuto in Inghilterra dal Green e da Eduardo Caird fino all'Haldane ed al Bosanquet, e in Italia dallo Spaventa ai suoi persecutori odierni. Temperato dallo spirito della critica kantiana nello Schurmann e nel Creighton, i due successivi ed autorevoli direttori della *Philosophical Review*, ha prese forme e movenze genialmente teistiche nel Royce (che anche l'Italia conosce in alcune versioni delle opere sue), e si è accostato più alle scienze fisiche e ai loro speciali problemi col Ladd. Spirito cosmopolitico il primo, fine interprete dello « spirito della filosofia moderna », che

è nel suo fondo spirito romantico nel più largo senso della parola, il suo pensiero si aggira fra questi due poli, costituenti i nodi vitali dell'idealismo: la priorità della vita interiore sulla natura esterna, che non conosciamo se non traverso a quella; e l'attinenza dell'esperienza nostra colla esperienza o coscienza assoluta, di cui quella è parte o partecipe. Poichè il mondo che noi interpretiamo in funzione delle nostre idee esiste ed è costituito per virtù di un sistema d'idee che s'incentra in una mente universale. Nessuna relazione, difatti, è possibile, e tanto meno una relazione ideale, fra gli esseri, se questi non facciano parte di una realtà comune che li comprenda nella loro totalità. Il pericolo, dunque, di rimaner chiusi nel circolo magico del proprio spirito è eliminato: perchè gli altri spiriti che costituiscono il mondo a me esterno sono nell'essenza loro una sola cosa col mio, e questa comune coscienza, la coscienza sociale, lo spirito dei tempi (*Zeitgeist*), la comunione degli spiriti, è quella che ci apre la via all'affermazione della universale coscienza cosmica, che è comprensiva di tutte le relazioni reali e ideali; quelle, cioè, che compongono il mondo dei fatti, e quelle che formano il mondo dei valori; il mondo della necessità e quello della libertà; il mondo degli oggetti, e quello della soggettività; i quali debbono necessariamente incontrarsi ed unificarsi nell'assoluto che in sè li abbraccia, a quella guisa che nessun messaggio radiotelegrafico può essere trasmesso da un

punto ad un altro senza il tramite di un invisibile etere mediatore.

Da cotale forma d'idealismo, dove risenti, fusi armoniosamente i motivi del Berkeley, del Novalis e dello Schelling, si discosta assai, per la sua struttura e il suo disegno, quello che si può dire il pensiero sistematico del Ladd (della *Yale University*). Fautore anch'egli di un monismo spirituale, e propugnatore di una specie di cosmopolitismo del pensiero che vuol comprendere la scienza europea e la mistica parola dell'Oriente, in lui il pensiero americano, pur militando egli nelle file dell'idealismo, piega già verso un concepimento più empirico della funzione filosofica moderna, che solo vive mantenendo continui contatti colle scienze naturali (1). Tra queste due specie di compagnie rivali, quella del realismo che offre il capitale dei fatti, e quella dell'idealismo che porta nell'impresa comune l'elemento dell'intelligenza, il filosofo è come un aggiudicatore che stabilisce le proporzioni dei contributi rispettivi. Ora lo scienziato tratta già le leggi della natura come modi di essere e di operare delle cose, e la regolarità dei fenomeni quasi fosse regolarità di abito. A lui, dunque, non basta il puro meccanismo; perchè questo non è che un corpo inanimato di astrazioni e di vuote formule, inadeguate ad esprimere la realtà vivente, come dicono i volontaristi, i prag-

(1) Vedi del LADD principalmente il libro *Knowledge, Life and Reality*, New-York, 1909.

matisti, tutti, insomma, gli odierni critici della scienza positiva, fino al Bergson e al Poincaré. La causalità che governa il mondo è significazione di vita interiore, animatrice dell'esterne attinenze: e alla interpretazione meccanica della natura sottentra una interpretazione biologica, giustificata dalla fisica moderna, che fa del Ladd un neo-vitalista. Or questa veduta concilia l'empirismo che vede le cose sotto la grave mora dei fatti esterni, e l'idealismo che guarda le cose nel loro lume interiore; perchè l'uomo nella totalità della sua persona è soggetto e oggetto, come la totalità dell'universo comprende in un'unica sfera la realtà concreta e l'idealità, quali due aspetti d'un solo sistema.

Così l'idealismo americano sembra aver raggiunto l'estrema forma del suo svolgimento. Dal Johnson e dall'Edward al Royce e al Ladd una ininterrotta corrente di pensiero idealistico fluisce nel nuovo mondo. Sgorgato dalle sorgenti del Puritanismo platoneggiante, si accresce nella delineazione deistica; e di fresca onda si rinnova col l'infiltrazione del romanticismo tedesco, finchè si determina nelle forme presenti dell'idealismo obiettivo. Ma già non mancano i segni che questa corrente si vada disperdendo, se non inaridendo. Altri interessi più largamente prevalgono. Il pragmatismo, il nuovo empirismo radicale, e il realismo della recentissima scuola che si può dire di New-Haven abbandonano l'assoluto per il relativo; e più che ad un concepimento universale inten-

dono ad un esplicitamento individuale, e all'ordine delle leggi obiettive della realtà antepongono il regno dell'utilità e dell'effetto pratico. Non può negarsi che a ciò conferisca anche il sottentrare del dilettantismo al professionismo filosofico, dello spirito democratico e individualistico all'antica accademia. Ma la ragione di questo orientamento nuovo degli spiriti anche al di là dell'Atlantico, è da ricercarsi più profondamente in una direzione nuova dello spirito critico, che tende continuamente a spostare il punto da cui guarda i rapporti fra la realtà della natura e la vita del pensiero.

Anche la grande colonia europea dell'occidente; la terra degli uomini pratici e del lavoro, ha avuta la sua speciale e caratteristica forma di filosofia. Questa è il pragmatismo, la filosofia dell'utilità, l'evangelio dell'energia, il cui criterio principale sta nel così detto buon successo. Fu meritamente chiamata la filosofia dell'affarismo (*business-philosophy*), perchè tutta volta ai risultati e agli effetti; non un sistema metafisico, ma un metodo per mettere i diversi sistemi alla prova dei fatti, al cimento della realtà e della vita. Gli antecedenti e le radici prime di questa forma di pensiero si possono bensì ricercare lontano, nella stessa cultura europea: nell'idealismo subiettivo del Berkeley, e nello scetticismo dell'Hume: nella teoria Kantiana del primato della ragion pratica e nel volontarismo dello Schopenhauer, nella dottrina nietzschiana, e nel concetto economico della scienza

del Mach e dell'Anenarius; e senza risalire, come molti han fatto, all'antica filosofia e al greco Protogora, cercarne il primo germe nella teoria Vichiana del vero che si converte col fatto. Ma lo spirito animatore che la muove e l'ha diffusa assai largamente, se non durevolmente, nell'Inghilterra, nella Francia e nell'Italia, come corrente di ritorno, è quello che le ha infuso il paese dei dollari e della libera personalità. Poichè il pragmatismo è filosofia d'indipendenza personale; dottrina di temperamento, di attività, di conquista del mondo esterno; personale e dinamica, dunque: e come tale aggressiva. Perciò è anche filosofia dell'Americanismo, come quella che esprime non solo il culto nazionale per l'inventore tecnico, per l'uomo d'affari, sì anche la salda fede nell'applicazione della scienza, nelle conquiste della natura, nell'uso delle energie fisiche per mezzo delle invenzioni; fede così propria della democrazia specialmente americana. Così è che il pragmatismo si converte in umanismo; perchè l'uomo consapevole della sua forza, sente di essere l'artefice della verità, il creatore della vita, a cui nulla è impossibile, e che lungi dall'acconciarsi al mondo circostante, vuole, anzi, piegar questo a sè medesimo. E trovando il mondo così atto ad esser foggato dall'uomo e così plastico, finisce per credere sè stesso alcunchè di superumano.

Codesta filosofia così caratteristicamente americana si svolge per tre successive forme nel suo terreno nativo; la primitiva forma logica e individualistica che ebbe, dopo il 1878, da Carlo Peirce;

la seconda che ebbe carattere istrumentale (la verità considerata come elemento di azione) ed applicazione largamente sociale, nel pensiero di Giovanni Dewey e della scuola di Chicago: la forma radicale infine, che potè dirsi filosofia del temperamento, intesa a conseguire il soddisfacimento personale. Nelle ultime manifestazioni del pensiero di William James, suo massimo rappresentante, trascendendo i confini dell'attività umana, accennava ad una concezione pluralistica ed animistica del mondo, che per varî rispetti veniva ad incontrarsi in Europa coi pensieri del Fechner e del Lotze, col vitalismo evolutivo del Bergson, e in America preparava il terreno al nuovo realismo, oggi fiorente. Sebbene il pragmatismo sorga in opposizione diretta alla filosofia anglo-americana dell'idealismo assoluto (che gl'inglesi usano chiamare *assolutismo*), pure in quanto, d'altra parte, contrasta risolutamente al naturalismo scientifico, specialmente in Francia e in Italia, si presenta come idealismo subiettivo; perchè nell'attività individuale trova la sorgente prima e creatrice d'ogni realtà, nell'uomo cerca la misura di ogni cosa. E poichè nel soggetto dà valore non alle forme logiche, alle categorie astratte del pensiero da cui anzi aborre, ma alla originalità e alla mobilità del sentimento e alla potenza attuosa della volontà, alla verità considerata solo nel suo valore istrumentale per la vita, la riforma pragmatistica segna un ritorno, sotto rinnovata veste, all'idealismo romantico del tipo dello Schlegel e del Novalis, del quale ultimo, specie i

pragmatisti italiani del gruppo Fiorentino, si professarono ammiratori. Nondimeno, nel suo rapido cammino di poco più di un decennio, piegò sempre più verso l'empirismo, anzi verso una forma di empirismo radicale (James); perchè naturalmente a chi confida solo nell'esperienza individuale o collettiva quale riprova unica di verità, questa dovrà apparire non già come una convenienza del conoscere nostro ad un termine fisso ed estrinseco, sì piuttosto come un processo in continua formazione e creazione. Il sostrato logicamente necessario del soggettivismo conoscitivo dovrebbe essere il mobilismo universale, cioè la dottrina dell'universale mobilità e vitalità delle cose. Protagora suppone Eraclito, come il James riesce al Bergson.

Ma il non essere rimasto fedele a questa esigenza e conseguenza logica è stata una delle cagioni del rapido declinare, e del discredito in cui è caduto già il pragmatismo, anche nel suo stesso paese d'origine. Il James che nel suo libro *Pragmatism* (1907) volle tentare di dar forma organica alla nuova dottrina, parve segnarne la epigrafe funebre. Si potrebbe, difatti, applicare ad essa (*mutatis mutandis*) quello che lo Strauss disse argutamente del pessimismo: se il mondo è il peggiore dei mondi possibili, la filosofia pessimistica che ne esprime la mala essenza è la peggiore delle filosofie possibili. Così se, come il pragmatismo insegna, il valore d'una idea si ha da misurare dalla sua efficacia vitale e quindi anche dalla sua durata, il rapido decadimento della scuola di qua e oltre l'Atlantico,

è la prova pragmatistica della sua scarsa consistenza dottrinale.

E il vero è, ad ogni modo, che invece di riescire alla illazione logica della universale mobilità delle cose, il James, nonostante le lodi da lui largamente tributate al Bergson, negli ultimi anni di sua vita, e perfino due anni dopo il libro sul Pragmatismo, delineò una specie di pluralismo statico, colorito di misticismo che è la perfetta antitesi della teoria bergsoniana (*The Pluralistic Universe*, 1909). Colorito di misticismo, dico: perchè, come bene osservò il Boutroux, la tempra mentale del pragmatista di Cambridge (americano), diversa in ciò da quella del Dewey, è quella d'un seguace della parola del Pascal; il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce; è quella di chi ha espresso il valore dell'esperienza religiosa nella formula del *will to believe*. Quello spirito d'indipendenza e d'avventura onde sono animate le coorti dei pragmatisti, che fa loro preferire ad una verità definita, consentita, obiettiva, universale, il fascino di ciò che è nuovo, incerto, incompleto e mutevole, è certamente romantico, ma non nasconde altresì un fondo scettico e dissolvente. La protesta contro le tradizioni antiche, immutabili come gli ordini dell'architettura greca, è quella dello spirito romantico contro lo spirito classico; ma insieme conduce ad opporre agli assiomi e alle verità universali, una specie di pluralismo o individualismo soggettivo, nemico di quelle che il Poincaré chiamava le « convenzioni » della scienza, la quale o è obiettiva, o

non è scienza. Quel largo umanismo, quella verità del consenso umano a cui, secondo il Dewey e la scuola di Chicago, riesce l'empirismo pragmatistico, media fra un estremo atomismo soggettivo che ridurrebbe la verità ad un turbinio di parvenze individuali e l'idealismo obiettivo che cerca la verità in un sistema o in un ordine indipendente da noi, non dà una risposta adeguata nè alle domande della ragione nè a quelle della vita. Il mondo umano, per quanto ampio nello spazio e nel tempo, è ricompreso da un più vasto mondo circostante, al quale esso deve in parte appoggiarsi, se non in tutto dipenderne. Vano è, dunque, edificare una teoria del conocimiento e della vita umana senza darle il fondamento d'una concezione generale dell'universo, o di un accertamento critico della funzione universale e creatrice del pensiero attivo. A questo si accinse, in certo modo, il James, rappresentante massimo della scuola di Cambridge ed ultimo del pragmatismo americano; ma come ultimo risultato della sua complessa opera di pensatore. La quale muove dal riconoscere anche nella più alta forma del pensiero filosofico, la visibile azione della temperie mentale dell'individuo, del popolo, e del tempo. Perchè come si nasce in politica autoritari o anarchici, in letteratura puristi o veristi, in arte classici o romantici, così in filosofia si è, per native disposizioni (e io aveva detto già il Fichte), razionalisti o empirici.

Ora il pragmatismo volle essere, nella mente del James, una conciliazione dei due estremi; una

specie di corte arbitrare fra il capitale e il lavoro, perchè il nostro tempo riconosce di entrambi la irriducibile ragione o necessità psicologica. A trovare questa via media o questa linea mediatrice si offre il metodo pragmatico, cioè l'arte di misurare il valore di una idea dalle sue conseguenze nella vita, il proposito di dare, dunque, al criterio della verità un carattere istrumentale e vitale, come di una ipotesi di lavoro. Solo così ella diviene reale, cioè efficace. Filosofia risalente alla critica kantiana, che il James chiama democratica, ed altri ha meglio detta urbana, come quella che invece di accentuare le differenze locali accoglie le voci da ogni distretto, fa tesoro di ogni esperienza; e rispondeva, d'altronde, alla larghezza e alla multiforme varietà di una nobile mente, nella quale ben si contemperavano la genialità dell'artista, l'acume dialettico e raziocinativo del pensatore, e il rigore sperimentale del ricercatore; tutto questo fuso, per così dire, in unità dalla calda vitalità del psicologo.

Questo saggiare i grandi problemi metafisici alla stregua del metodo pragmatico, questo considerare la verità come prodotto sociale, e quasi espressione collettiva della riprova o verifica sperimentale, conduceva necessariamente il filosofo della Università di Cambridge (Massachusetts) ad inclinare verso quelle teorie che più lo avvicinano all'esperienza; e fra gli estremi del pessimismo e dell'ottimismo a preferire una veduta melioristica che è, se non altro, stimolo di perfettibilità; fra un

universo concepito quasi unità razionale ed eterna e un mondo disperso in una innumerevole moltitudine di forze cieche, a propendere verso un concetto pluralistico (e religiosamente politeistico), che nello stesso tempo lo teneva lontano dalle due estreme soluzioni del problema conoscitivo, il dogmatismo e lo scetticismo agnostico (1).

Poichè nella realtà meglio si rilevano le differenze che le affinità, il pragmatismo col James abbandonava risolutamente il concetto monistico, e nella sua visuale cosmologica riproduceva il senso politico del federalismo americano, e insieme il temperamento intellettuale dell'uomo di scienza, proclive più a seguire la ricca varietà dei fenomeni che a correre l'avventura della dottrina di un universo compiuto e perfetto nell'unità ideale dell'assoluto, che è una specie di protezionismo metafisico. Vedere nella realtà come punto di consistenza il vario e il molteplice invece dell'uno e costante non era che un proiettare nel concepimento del reale quello stesso spirito liberale che nei diritti degli Stati ravvisava la sorgente prima della vita, della libertà e del benessere sociale: perchè un mondo imperfettamente unificato, è un mondo necessariamente perfettibile e progressivo. Siamo così agli antipodi del platonismo, per un rispetto; ma per un altro, nello stesso tempo, il pragmatismo

(1) Vedaſi il mio ſcritto ſul James nel cit. vol. *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, 1910; e ſulla forma mentale del James le belle pagine del BOUTROUX, *William James*, Paris, 1911.

gli si riavvicinava. Il Platonismo diceva che le nostre idee non sono se non il riflesso degli archetipi eterni, delle forme assolute del pensiero; i pragmatisti affermarono invece che la verità è un adattamento continuo della umanità alle mutevoli contingenze della esperienza e della vita. L'antitesi fra un concetto statico ed assoluto e una intuizione dinamica e relativa, fra la unità cosmica immutabile e la fluidità plastica della natura e della vita, che tanto luminosamente avevano espresso l'Emerson e il Witmann e che condusse il James così vicino alla filosofia del Bergson, non potrebb'essere più precisa nè più manifesta. Ma intanto il James aveva creduto pur doversi arrestare ad un molteplice irriducibile, per quanto provvisoriamente irriducibile. Ora questo dava come il primo spunto, il tema iniziale, che nel suo svolgimento doveva condurre al polo opposto, cioè a restaurare a poco a poco i fondamenti dell'antica dottrina statica e per così dire immobilistica; il che appunto va ora tentando il nuovo realismo filosofico anglo-americano. Dal pluralismo del James al realismo nuovo non vi è che un passo.

Altra volta ebbi a notare (1) i primi segni, nell'odierna cultura scientifica, di un graduale ritorno verso una concezione statica del mondo; la quale condurrà a correggere, e forse ad eliminare, l'idea della evoluzione creatrice, che ha dominato le menti,

(1) V. quanto ne scrissi nella *Nuova Antologia*, 1^o dicembre 1913 e 15 novembre 1915.

e informata anche la vita, durante il secolo da poco tramontato. Può parere strano e meraviglioso questo antievoluzionismo che già si delinea nella cultura nuova; ma abbiamo qui probabilmente i germi primi di uno svolgimento originale. Ora uno di questi segni è anche il nuovo realismo filosofico che da qualche anno fiorisce specialmente nelle terre transatlantiche. Il pragmatismo è stato, si può dire, l'ultima parola dello spirito filosofico del secolo XIX, ancorchè formulata compiutamente nei primi anni di questo. Ora al principio del suo secondo decennio, cioè all'alba del XX secolo, una nuova situazione del mondo filosofico si delinea; testimonianza, dice il Bosanquet (1), della inesauribilità del reale, o — ciò che in fondo è lo stesso — della fecondità dello spirito umano. Dagli eccessi così dell'idealismo come dell'irrazionalismo, adoratore della volontà e del sentimento attivo, si trascorre all'estremo opposto del realismo più crudo. Quella che era stata proclamata dominatrice e forza centrale dell'universo, la coscienza, sì la coscienza assoluta sì la individuale, è nuovamente deposta e abbassata al livello delle altre cose, e non più reputata necessaria a costituire l'esistenza della realtà; la quale così vien resa indipendente dall'essere conosciuta. I concetti analitici della scienza, quelli che gl'intuizionisti, i pragmatisti e i critici della scienza, considerata come un sistema economico o come un metodo di co-

(1) BERNARD BOSANQUET, *The Distinction between Mind and its Objects*, Manchester, 1913, spec. l'Appendice sul « Nuovo realismo ».

mode convenzioni e di utili ipotesi di lavoro (Mach, Poincaré), avevan tenuti per vuote categorie ed immobili astrazioni, inette a serrare da vicino la mobile e fluente e vivente realtà, ritornano così in onore: e quelle forme mentali che si credevano bandite per sempre dalla realtà e ridotte a pure finzioni o necessari espedienti dello spirito, o ad utili strumenti di vita, risorgono come altrettante entità obiettive, come vera sostanza del mondo. Non più, nell'idealismo assoluto colle sue cuspidi eccelse, come di cattedrale archiacuta, che nascondono il loro vertice nelle nuvole del cielo della pura razionalità: ma nemmeno nella mobile profondità del soggetto individuale, nelle aspirazioni vive del sentimento e nei bisogni dell'attività pratica, deve cercarsi il significato occulto dell'essere; bensì fuori di noi indipendentemente dai nostri interessi personali, perchè le entità reali non hanno alcuna necessaria attinenza col pensiero; e questo altro non è che una delle tante possibili forme delle relazioni esteriori che corrono fra quelle entità. Il soggetto (assoluto o individuale) non è, dunque, la misura in cui rientra la realtà oggettiva, come ha sostenuto l'idealismo di tutti i tempi: poichè la realtà, se non irrazionale, è almeno indipendente dalla razionalità, e questa sua posizione in un universo non estraneo ma certo esterno a lei dà all'anima nostra come il senso di un più largo respiro di libertà e la rende in qualche modo partecipe dell'infinito circostante.

Mentre questa nuova forma di estremo obiettivismo, questa che il Bosanquet dice argutamente

la *dottrina della porta aperta* (l'anima riceve la luce dal di fuori), segna l'antitesi precisa di ogni dottrina idealistica, non per questo deve credersi un ricadere nel principio del materialismo meccanico. Il moderato spirito anglo-sassone, e specialmente l'anima americana così ben temprata di sentimento realistico e pratico e d'impulsi all'idealità, ripugnano da una cotal forma di pensiero pseudo-scientifico. Che anzi il nuovo realismo, lungi dal ridurre la realtà, come i materialisti e naturalisti sogliono, a rapporti di misura e di numero (cioè a rapporti quantitativi e meccanici) riempie codesta realtà materiale e l'avviva di colori, di luce, di suoni, e di tutti i contenuti delle sensazioni, che considera quali attributi reali o proprietà effettive delle cose, non meno che la grandezza, la gravità, la figura e tutte le altre qualità così dette prime della materia; mentre non lascia allo spirito che la mera attività, la sola funzione, e lo sforzo in varie direzioni, onde si determinano i sentimenti di piacere e di dolore. Per un altro verso poi questa nuova dottrina bene è stata avvicinata alla scuola platoneggiante di Cambridge, nella sua attitudine critica verso l'altra teoria rivale che fino a qui teneva il campo della filosofia e della cultura, il pragmatismo prosaico, la filosofia della pratica e dell'opportunità. Ella è e vuole essere una dottrina della realtà obiettiva, cioè una metafisica: e tende in primo luogo a rendere la metafisica indipendente dalla teoria e dalla critica del conoscimento (epistemologia, come usano chiamarla gl'inglesi).

Da questa contaminazione, di cui è responsabile la filosofia tedesca dal Kant in poi (lo stesso Hegel non ne è rimasto immune) e di cui è stato viziato, col suo obiettivismo, il movimento pragmatistico, convien liberare lo spirito umano ; cioè fare il rovescio di quella rivoluzione copernicana che fu opera della filosofia critica, e dal soggetto trasferire nuovamente il centro di gravitazione del mondo nell'oggetto. Il che appare tanto più opportuno in un tempo in cui l'esperienza ci ammonisce che vi sono al mondo più cose che codesta critica immagina ; in un tempo, come il nostro, di stupefacenti scoperte e invenzioni, dalla telegrafia senza fili alla fotografia dei raggi X, alla aeronautica ; nell'età, insomma, degli Edison e dei Marconi.

Sono, difatti, le cose stesse che parlano, col loro proprio linguaggio, allo spirito ; nè questo può mai costruire dal proprio fondo qualsiasi disciplina. Le stesse leggi logiche non vengono in essere, nè son create, da chi le apprende : sono, invece, discoperte perchè già esistono ; come il continente americano fu scoperto, non creato, dagli esploratori del secolo XV e XVI. Onde l'antico platonismo aveva ben ragione quando diceva che nell'atto del percepire, e più in quello del pensiero, c'è qualcosa di obiettivo, d' indipendente, di preesistente, donde quell'atto procede ; e come questo elemento è costante e comune da individuo ad individuo, così assume un carattere di universalità, ideale e reale insieme. Il nuovo realismo riprende così il motivo fondamentale di quella che sembra la dottrina a

lui più contraria: il mondo è formato di entità concettuali, che costituiscono il presupposto e la condizione indipendente ed immutabile. E irreducibile altresì; perchè il loro contenuto è sempre diverso. La concezione pluralistica dell'universo, ultima forma del pensiero pragmatistico del James, conduce così spontaneamente ad una veduta logico-matematica affine alla teoria platonica delle idee eterne; le quali, mentre formano un mondo di entità intelligibili, non riescono mai a fondersi nell'unità d'una coscienza universale, come avviene nel teismo cristiano e nello stesso idealismo hegeliano.

Protesta è, dunque, e riazione risoluta, questa nuova scuola, contro i due estremi opposti: il neo-hegelismo (anglo-americano) e il pragmatismo (1). La conoscenza non è più forza creatrice e centro attivo della realtà; ma elemento secondario e non

(1) Ho detto scuola, e più esattamente avrei dovuto dire « cooperativa » filosofica. Non si tratta più dell'antico discepolato, che ha qualcosa di religioso: un gruppo di seguaci che si stringono intorno ad un maestro, come artefici continuatori di una forma e tradizione di pensiero. Ma nemmeno si ha una collaborazione ad una enciclopedia filosofica, come quella di cui ci ha dato esempio recente la Germania, nella collezione *Kultur der Gegenwart* dell'Hinneberg, e nell'altra *Die Philosophie am Beginn des XX Jahrhunderts* diretta dal Windelband. È piuttosto una forma di cooperazione filosofica, in cui ciascuno dei vari pensatori affini d'idee lusinga un aspetto della dottrina in cui consentono. Un esempio ce ne aveva dato l'Inghilterra col volume *Personal Idealism* (London, 1902), opera dei pragmatisti. Oggi uno più caratteristico ce ne offre l'America nel volume collettivo, già citato, *New Realism* (1912) e nel *Programma* (1912) dei sei neo-realisti.

necessario; attinenza che si aggiunge alle altre, non le costituisce. Ma nello stesso tempo, in quanto ci dà una nuova formula del mondo, è l'antitesi precisa e del mobilismo bergsoniano, che nega ai procedimenti analitici del nostro conoscere la possibilità di comprendere la realtà perennemente fluente e «per tutte guise trasmutabile», ed altresì dell'idealismo del Driesch, che ritorna all'antico concetto d'un principio intimo e direttivo della evoluzione vitale. Egli è che lo stimolo esterno e la riazione dell'organismo sono come i due poli d'un magnete, che dalla loro mutua relazione acquistano il loro rispettivo carattere. Così è della conoscenza, la quale non produce o crea queste attinenze, ma le presuppone esistenti e ne è generata. La totalità (se così può chiamarsi una moltitudine di elementi irriducibili) è costituita da un complesso di azioni e di reazioni esterne e reali, non meno reali dei termini fra cui intercedono; e perciò è un insieme discontinuo e in ogni sua parte diverso, e più che *universo* poichè non ha una mente centrale che lo unifichi nè la mente umana che trasfiguri e lo ricostruisca dall'intimo suo, può e deve dirsi invece *multiverso*. In esso ci sentiamo e ci muoviamo più liberamente, sciolti come siamo dall'antico vincolo antropocentrico rinnovato dai pragmatisti; e fatti consapevoli che la realtà esterna del mondo è ben più ricca dell'antica meditazione (o introspezione) dell'anima solitaria, la quale non è che una minima nota del poema eterno e infinitamente vario del mondo.

Tale suona l'ultima parola del pensiero speculativo, che ci viene oggi più chiaramente espressa dalla terra americana. Essa, coi riflessi dell'antico realismo scozzese del Reid, porta in sè manifesto lo stigma del proprio paese, in quel suo senso profondo di devozione alla realtà come ella è, in quella sua ripugnanza dal colorito romantico e subiettivo che andava via via sempre più assumendo il movimento pragmatistico di qua e di là dall'Atlantico; ma insieme si solleva alla universalità dei problemi che occupano in ogni parte del mondo la mente moderna. Fu detto che la filosofia antica dell'età classica era stata essenzialmente opera nazionale: filosofia delle colonie dapprima; filosofia attica, come la grande tragedia, nel periodo del suo massimo splendore; filosofia semi-orientale nell'età ellenistica, per accogliere poi l'impronta romana e latina. Per universalità cosmopolitica e cattolica si stese, invece, a tutto l'Occidente, come la lingua latina in cui si esprime, la filosofia scolastica medioevale. Ora l'età moderna contempla il carattere nazionale, ancora visibile nelle manifestazioni varie del suo pensiero, colla universalità internazionale inerente ai massimi problemi dello spirito umano. Ecco perchè questo nuovo realismo, mentre ha ricevuto la sua più compiuta formula nel continente transoceanico, vuole edificare un nuovo mondo di realtà sulle ruine dell'antico mondo dell'idealismo. Rovescia esso e rimette in questione i capisaldi della critica filosofica e scientifica moderna: il potere costruttivo del co-

noscimento e dell'attività umana; l'unità, almeno virtuale, del mondo, senza la quale sarebbe inspiegabile la intelligibilità sua, anche parziale. Conviene, difatti, tener fermo questo punto essenziale: conoscere la realtà non sarebbe possibile, senza ammettere, almeno come esigenza, che nel suo fondo essa sia razionale, e che la molteplicità delle cose si risolva non già in una dispersione infinita, in un turbine atomico, in una moltitudine disgregata ed incoerente di esseri immobili, bensì si componga piuttosto in un organismo di relazioni sempre più vaste, nelle quali il conoscimento umano sempre più vittorioso s' inoltri e si distenda in più larghi giri di comprensione progressiva. Comprensione di unità non astratta e morta, ma concreta e vivente: cioè infinitamente complicata e diversa. Il pensiero (giova ricordarlo) è sintesi viva, perchè tale lo richiede la concreta unità dell'essere suo virtualmente infinito, e la possibilità di raccogliere in unità ideale la totalità delle cose; la quale si chiama appunto, come altrove notai (1), « universo » perchè uni-multiplo, cioè tendente da innumerevoli punti all'unità. E come non sarebbe possibile il pensiero e la scienza senza presupporre questa unità ideale delle cose, così non sarebbe possibile l'esperienza e la vita, ove il senso della libertà dello spirito nel mondo non fosse temperato dal suo armonico coordinamento colle leggi razionali che il

(1) V. il mio scritto citato sul « Pluralismo moderno e il monismo » negli *Atti del Congresso filosofico di Bologna*, 1911.

mondo governano: perchè la libertà in mezzo ad un deserto sarebbe libertà vuota e selvaggia, non libertà umana: libertà nella solitudine, non libertà nella vita e per la vita.

IL PENSIERO D'UN UOMO DI STATO INGLESE

ARTURO GIACOMO BALFOUR (1).

Continuatore degno d'una tradizione nazionale nobilissima onde molti dei maggiori uomini di Stato in Inghilterra, dal Cancelliere di Elisabetta, Lord Bacone, fino a Guglielmo Gladstone, hanno divertito talora la loro mente dalle alte cure di Stato per volgerla ai massimi problemi della scienza e dello spirito, il primo Lord dell'ammiragliato inglese, e già Primo Ministro, Arturo Giacomo Balfour, ha da poco pubblicato questo volume che ci sta dinanzi (2); compimento degno di altri due precedenti, consacrati ai più alti quesiti del pensiero umano. Questo valentuomo che tenne già onoratamente le redini del Governo, ed ora è Capo responsabile della maggior flotta navale che corra sui mari del mondo intero, è stato pure (altissimo onore in Inghilterra) Presidente della « Associa-

(1) *Nuova Antologia*, 1 Dec. 1916.

(2) *Theism and Humanism* (The Gifford Lectures, 1914), by the Rt. Hon. ARTHUR JAMES BALFOUR, London, 1915.

zione britannica per l'incremento delle scienze », ed è autore di altri due libri di argomento affine a questo testè pubblicato; l'uno sul « Dubbio filosofico », l'altro sui « Fondamenti della fede », che ebbe meritatamente larga diffusione nel pubblico colto di tutti i paesi, ed apparve anche in veste italiana.

Questo odierno, « scritto prima della guerra » (*written before the war*) come l'autore ci avverte in una semplice nota, indicando così il grande iato non misurabile in mesi ed anni, che sta fra l'incominciamento di queste conferenze tenute all'istituto delle *Gifford Lectures* nei primi del 1914, e la loro stesura e pubblicazione che avvenne nel 1915, è stato, dunque, composto in un tempo poco propizio al sereno e riposato meditare. Non dimeno, come altri ebbe ad avvertire (1), non mai il vigore intellettuale di questo uomo politico si era manifestato più sicuro di sè, nè la sua parola strumento più perfetto del suo pensiero. Incominciata nei riposi seguiti al suo ritiro dal governo, la pubblicazione di questo libro lo ha trovato tutto intento all'opera della difesa nazionale, come capo responsabile dell'armata navale britannica. Coincidenza non fortuita questa. Poichè se è vero, come altrove notammo, che lo spirito del militarismo, soprattutto operativo nella Germania odierna, è nel suo fondo l'apoteosi pratica del naturalismo

(1) Prof. PRINGLE-PATTISON, in *The Hibbert Journal*, January 1916, pag. 268 segg.

meccanico prevalente fino a qui nel mondo scientifico, nonostante i segni della rinascenza spiritualità già visibile nell'ultimo decennio, in questo libro Mr. Balfour impegna appunto contro il naturalismo una preliminare guerra speculativa. O meglio egli oggi la continua; imperocchè l'intento, di tutti gli altri suoi scritti, e più ancora del presente, è di mettere in chiaro che il naturalismo divenuto che sia articolo di fede, distrugge dalle radici quegli ideali e quei valori della vita onde scaturisce tutto quanto noi pregiamo nella storia umana. Ora quanto pienamente e rapidamente l'evangelio della forza divenga parola praticamente funesta nel mondo, appare anche troppo formidabilmente manifesto in questa eclissi civile che oggi si è stesa sulla terra, perchè occorra spendervi più lungo discorso.

Nulla è più singolare e notevole negli scritti filosofici del Balfour dell'insistere ch'egli fa sulla diffidenza, o almeno incerta accoglienza, che essi hanno incontrato sì per parte dei filosofi idealisti⁽¹⁾, alle cui conclusioni le sue sono pure assai vicine, sì anche per parte del pubblico generale dei lettori; i quali ultimi forse son rimasti più impacciati che convinti da un modo di argomentare la cui semplicità li può aver resi diffidenti circa

(1) WALLACE, in *Fornightly Review*, vol. LIII; HUXLEY, in *Nineteenth Century*, vol. 37; HARRISON, in *Positivistic Review*, III, 1895; A. SETH, in *Philosophical Review*, V, 1896. Cfr. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, IV, 11 ed., Berlin, 1916, pag. 554 seg.

le grandi conseguenze cui egli mirava ad arrivare, delineando le attinenze fra l'esperienza scientifica e la fede comune. Ora questi dubbi e fraintendimenti, non malagevoli a spiegare, saranno (giova sperarlo) agevolmente dissipati dal modo con cui la tesi fondamentale è presentata e dalle ragioni onde è confortata in questo nuovo volume. Il quale anche giova a darci in una parentesi autobiografica, inseritavi dall'autore, una lucida idea della genesi della sua speculazione, del suo atteggiamento filosofico, e delle dottrine contro cui è specialmente diretta la sua critica.

Quando il futuro uomo di Stato si recò, intorno al 1860, per ragione di studi, a Cambridge, nelle università inglesi dominava incontrastata l'autorità dello Stuart Mill, come un ventennio prima aveva prevalso quella dell'Hegel in Germania, e nel medio Evo quella di Aristotele. La logica del Mill pareva fornire una teoria della scienza moderna, rispondente ai bisogni e agli splendori di questa. Se non che il giovine pensatore non riusciva a trovare in quel libro la risposta adeguata a quell'ordine di questioni che appunto gli stavano più a cuore; quelle cioè concernenti i presupposti stessi della conoscenza scientifica, le spontanee persuasioni o convinzioni (*beliefs*) che ne sono il fondamento. Non basta segnare, difatti, come fanno gli empirici ed agnostici, una linea che nettamente divida ciò che possiamo conoscere da ciò che non possiamo; il che nel loro pensiero, equivale a dire il campo della esperienza positiva da ciò che la tra-

scende. La difficoltà sta in ciò che ogni conoscenza ed esperienza implica in sè stessa di preliminare e di connaturato al pensiero; problema che stava già al fondo della critica Kantiana (della quale il Balfour non sembra aver misurata la capitale importanza), e che ci spiega come i primi attacchi furon da lui mossi contro « l'attitudine di asseveranza dogmatica », l'« ordinaria posizione dogmatica » dei così detti uomini della scienza sperimentale, fino dal 1879, nel lavoro giovanile: *Difesa del dubbio filosofico* (*Defence of philosophical Doubt*); e con più rigore critico e maggiore spirito costruttivo più tardi, nell'altro sui « Fondamenti della fede » (*Foundations of Belief*). Ora la sostanza del presente volume è la stessa vigorosa protesta contro l'illogico procedimento del comune naturalismo agnostico, nel passare, come fa, sotto silenzio, questa indagine preliminare sulle condizioni che giustificano la forma generale di ogni esperienza scientifica, che i naturalisti odierani accettano invece ad occhi chiusi come qualche cosa che sta e si sostiene da sè medesima.

Critica distruttiva era quella che ispirava il primo scritto del Balfour, non ancora in possesso del suo principio costruttivo. Vero è che il suo discorso vi era condotto nell'interesse della fede religiosa. Ma la conclusione diretta che ne traeva era poi questa: che la credenza religiosa e la credenza scientifica sono egualmente senza fondamento razionale, cioè mancano di prova rigorosa; e se chiedono entrambe il nostro assenso, questo

è mosso più da una inclinazione istintiva e dai bisogni pratici della vita che da persuasione razionale che lo giustifichi. Scetticismo teorico questo in servizio dell'ortodossia, il quale ci ricorda la dottrina dell'Hume nel suo *Treatise* e dal Pascal nei suoi *Pensées*, e lo ravvicina agli irrazionalisti, fideisti e modernisti contemporanei, e alla scuola del Bergson e del Blondel. Rimane tuttavia l'acuta e ironica critica del dogmatismo comune dei naturalisti, che il Balfour applicava poi con più rigoroso ordine di concetti nell'altro libro sui « Fondamenti » della fede. Il contrasto fra le *cagioni* del credere e le *ragioni* del credere (*belief*) vi ha maggior rilievo: ma vi appare in una nuova luce, o meglio è volto a diverso intento. Accanto alla razionalità, come forza motrice delle cose umane, sta quella che comprensivamente, e, certo, con indebita estensione, chiama « autorità »; la quale, in antitesi al rigoroso discorso logico abbraccia tutto quell'insieme di convinzioni pratiche che governano la vita; costume, educazione, opinione pubblica, influenze della famiglia, della parte politica, della chiesa, e così via dicendo. Ora è agevole dimostrare che la condotta della vita anzichè da un sistema organico e coerente di verità razionali, come voleva la scuola cartesiana, è dominata piuttosto da questo complesso di persuasioni pratiche; più malagevole invece è il persuadere altrui che da esse trae i suoi elementi vitali non solo la morale, la religione e la vita sociale, sì anche la stessa scienza della natura. La quale pure, per il grande

statista e pensatore inglese, è un sistema di fede, cioè un insieme di presupposti a stretto rigor di logica ingiustificabili; perchè l'esperienza è costituita da una serie di sensazioni o di rappresentazioni, che la scienza stessa spiegandole nella loro genesi psicologica, dimostra illusorie. In questo senso anche il Discorso solenne sulla nuova teoria della materia che il Balfour pronunciò come Presidente dell'Associazione britannica delle scienze nel 1904 (1), tendeva a dimostrare come nè i sensi nè l'intelletto sono sicuri strumenti di ricerca; e la verità se anche può essere il frutto di questa, è puramente ipotetica e fondata meglio sulle nostre esigenze pratiche che sull'evidenza della ragione. Anche nella scienza vale, pertanto, il *sola fides sufficit*. E come vi è un aperto contrasto fra l'origine psicologica necessaria delle nostre credenze (p. e., la fede nella realtà d'un mondo esteriore, nella costanza delle leggi della natura ecc.) e il valore di questi presupposti, che è indimostrabile, così la sola via di uscita che si presenta è l'ascendere, con un procedimento graduale, verso la esigenza d'una ragione suprema la quale dia sicuro affidamento che quel che crediamo implicitamente, e, direi, per la costituzione organica del nostro spirito, risponda sostanzialmente ad una verità obbiettiva ed effettiva.

Ora questo spiracolo di luce, a cui apriva l'adito il pensiero precedente del Balfour, irraggia la nuo-

(1) *Reflections suggested by the new Theory of Matter*, London, 1904 (Presidential Address to British Assoc. of the Science).

va opera di lui. Nelle due prime conferenze o letture introduttive, e nel « sommario e conclusione » che costituisce la ventesima, egli si argomenta di definire esattamente la natura del suo metodo, le premesse e gli assunti da cui muove, e la conclusione a cui intende di pervenire. Materia e contenuto del suo discorso formano le credenze o convinzioni (*beliefs*) del senso comune, che egli designa « inevitabili » ; cioè la persuasione dell' esistenza di un mondo indipendente di cose e di persone, e di una causalità universale o della uniformità e costanza delle leggi della natura (problema questo, proposto ma non risoluto dal Mill) ; e oltre a queste due fondamentali, tutte poi quelle spontanee ed universali credenze sui fini delle azioni, sui valori morali ed essenziali e sui sentimenti (nel più largo senso della parola) che in una forma o in un'altra sono comuni a tutti gli uomini. Or che cosa significa questa comune adesione, questa *conscientia generis humani* ? Descriverne l'origine, come fa la scienza e la critica psicologica, non significa spiegarne il valore e la consistenza. Che anzi se noi riconosciamo questi valori universali della vita (e non possiamo non riconoscerli), conviene supplirne una origine adeguata. « La bellezza non può essere un accidente nel mondo. Le fonti della moralità debbono esser morali ; il fondamento della conoscenza deve essere razionale. E se questo appar necessario, ogni forma di meccanismo, di naturalismo, di agnosticismo, è insufficiente, e sola spiegazione possibile rimane una elevata forma di teismo »

(p. 249 s.). Nè questo è propriamente un argomento derivato da un ordine di finalità (*from design*) nel senso ordinario della parola, quanto piuttosto un argomento che conduce esso ad una finalità (*to design*), ben più evidente di quello che possa desumersi da una analisi la più sottile dei processi della vita organica.

Problema centrale della filosofia contemporanea è quello dei valori umani, e delle loro possibili attinenze colla totalità dell'universo (1). Dall' Hoeffding al Windelband, dal James ai pragmatisti, in questo tutti i pensatori moderni sostanzialmente convergono. Per tal rispetto anche il Balfour si muove nell'orbita dell' idealismo odierno, che riconosce il bisogno di vedere oltre la realtà della natura materiale un fondo razionale. Ora questo è che assicura il valore della scienza medesima, che è ordine razionale di concetti; dacchè altrimenti il sapere si risolverebbe in una serie di formule convenzionali e d' ipotesi di lavoro, come appunto tendono a dimostrare p. e., e il Poincaré e la critica di molti degli irrazionalisti odierni. Non si tratta, anche per il Balfour, di costruire una « filosofia dell'universo »; bensì solo di una veduta generale delle condizioni del conoscere che guidano all'essere. Ma non altro che questo vuole e può essere la filosofia per la mente contemporanea: per la quale l'edificazione sistematica che presuma di essere obbiettiva, è cosa che in ge-

(1) Cfr. il mio libro *Dalla Critica al nuovo Idealismo*, Torino, Bocca, 1910, e ora il WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, pag. 21 segg.

nerale appartiene al passato e non più cosa viva. Grande e formidabile impresa è già questa di giungere a fissare un punto ideale da cui guardare la scienza in atto come pensiero, e traverso ad esso, la totalità delle cose. Ora se si confronta la tesi fondamentale del Balfour colla formula del problema quale esce dalla critica del Kant, che è sempre la pietra angolare su cui poggia l'edificio della filosofia moderna, è agevole vedere come per una parte essa se ne discosta, e per un'altra tende ad esserne il compimento, pur senza averne egli visibile contezza. Comunemente (e questo anche nella critica kantiana) la necessità di arguire una ragione assoluta si ricava dalle esigenze pratiche della vita morale e della natura imperativa della legge del dovere. Qui invece, nel pensiero dello statista inglese, è piuttosto ricongiunta al fatto stesso del conoscere, che pure, come tutti gli altri, dev'essere spiegato. Vi rinuncia bensì la scuola empirica e il naturalismo, pel quale e il conoscenza comune e il conoscenza scientifico stanno di per sè, nè le difficoltà filosofiche cominciano se non ai confini della metafisica e della teologia, cioè quando si tenta di varcare quelli creduti ben sicuri della conoscenza sperimentale. Se non che la stessa critica della conoscenza prescientifica e scientifica, e del pensiero universale, è quella che urge e sospinge verso il teismo: poichè, come il Balfour conclude, « Dio non può essere considerato come un'entità che noi possiamo aggiungere o sottrarre (così credeva il Laplace) dalla somma delle cose scientificamente riconosciute,

e come il termine di una induzione. Egli è, invece, la condizione preliminare ed essenziale della stessa conoscenza scientifica». Anche il Cartesio — a cui il Balfour medesimo si richiama — dopo aver tentato di stabilire come una proposizione indipendente e di per sè certa il famoso *cogito, ergo sum*, si trovò costretto a cercare l'ultima guarentigia d'ogni nostra certezza nella « veracità di Dio ». Ma il vero è, nel parer suo, che tutti i procedimenti della scienza come le comuni attività della vita dipendono in ultima analisi dalla istintiva convinzione che noi viviamo in un cosmo, non in un chaos: e la nostra fiducia nelle leggi della natura e nella loro immutabilità implica appunto quella della razionalità ed intelligibilità sua, cioè d'un principio razionale che la informa e sostiene.

Al problema del fondamento della induzione è consacrato l'ottavo capitolo sulla « uniformità e causalità », che intende soprattutto ad escludere il tentativo del Mill di considerare l'aspettazione istintiva come una forma implicita d'inferenza razionale. Ora l'istinto non raggiunge mai la necessità e la universalità che sono caratteri dei prodotti della ragione, come aveva detto il Kant. Invece il principio della regolarità della natura è il presupposto vitale d'ogni ricerca scientifica e di ogni azione consapevole e ragionata. E intanto esso oltrepassa ogni esperienza reale o possibile, per vaste regioni dell'universo rimane inverificabile, e sovente, anche nella sfera accessibile a noi, sembra smentito da apparenti irregolarità ed eccezioni. Ma queste ap-

parenti disformità noi spontaneamente attribuiamo alle nostre limitate cognizioni e ai nostri errori; ed ogni ulteriore progresso del sapere giustifica, d'altronde, e conferma quella nostra fede. La quale significa, dunque, che noi « interpretiamo la nostra esperienza alla luce di un ordine o disegno delle cose da noi preconcelto e presupposto...; ed è così saldo in noi questo convincimento che nessuna evidenza sperimentale varrebbe mai a persuadere un uomo di scienza che, permanendo le stesse cause fisiche, gli effetti potessero riescire diversi » (p. 198). Onde la formula della logica ordinaria (ogni effetto ha la sua causa, a cause eguali seguono eguali effetti), che il Balfour vorrebbe integrata con questa: che la condizione del mondo ad un dato momento è determinata dalle condizioni del momento precedente, se può bastare alla storia, non basta alla scienza, la quale esige necessità immutabile ed universale. Non si tratta di gradi di probabilità, alla quale il Balfour, che qui evidentemente si riavvicina alla tradizione degli associazionisti dall'Hume al Mill, accenna a più riprese: non di convenienza psicologica, ma di necessità logica e razionale. E tanto, anzi, che noi possiamo nella successione generale delle cause e degli effetti isolare mentalmente alcune serie particolari o gruppi di fenomeni, considerando alcune circostanze come trascurabili (*negligibility*), a condizione, tuttavia, di esser pronti a correggere come arbitrario questo espediente, quando le circostanze prima tenute per trascurabili, al lume di una inaspettata scoperta, ci si

rivelino per impreveduti modi congiunte coi fenomeni che sono argomento della ricerca. Il vero è (e lo aveva notato anche il Wundt) che il rapporto reale di causa e di effetto si converte necessariamente per noi nel rapporto ideale di ragione e conseguenza. Lo spirito imprime questo suo suggello indelebile di necessità razionale e logica ad una semplice attinenza empirica, per quanto costante; come se nel fondo delle cose indovini la presenza di una virtù razionale, e secondo la parola del Fausto goethiano,

Wie spricht ein Geist zum andern Geist.

L'essere risponde al pensiero, perchè nel suo fondo esso è pensiero, cioè un sistema di relazioni. Ora mentre l'associazione abituale e l'aspettazione istintiva, a cui stava pago l'Hume, rimane circoscritta alla sfera della psicologia animale, la scienza sorge soltanto collo spuntare della idea della connessione necessaria dei fatti, la quale suppone l'esistenza di un ordine razionale. Dall'associazione alla ragione non vi è un passo, ma un abisso; e questa irreducibilità dell'una all'altra è appunto l'argomento probativo di una ragione assoluta.

Tutto il discorso del pensatore e statista inglese si aggira così intorno alla radice di questi presupposti essenziali che riguardano l'uomo e le cose, la ricerca scientifica e la vita pratica. Nè, infatti, la filosofia ha altro intento che questo; di cercare, cioè, quella più larga visione possibile di attinenze a cui codesti *dati* ineliminabili della coscienza logi-

camente conducono. Se non che egli non sembra conoscere altro che le due posizioni estreme: il razionalismo (del tipo cartesiano e spinoziano) che va, come dice il James, dal tutto alle parti, e l'empirismo che muove invèce dalle parti, senza tuttavia tentare di ricomporre la totalità in cui esse acquistano significato e valore. Ora il metodo che il Balfour applica alla ricerca filosofica è in sostanza quello stesso della critica del Kant, che egli al pari di William James, come altri ha notato (1), mostra di avere in disdegno, dacchè non distingue, come conviene, la viva sostanza dalla forma scolastica di cui negli scritti kantiani ella si riveste. L'opera vitale del Kant consisteva appunto nel prendere successivamente in esame critico la nostra esperienza scientifica, l'esperienza morale, e l'esperienza estetica così come si presentano, e nel cercare di determinare le condizioni della loro possibilità. Non altrimenti oggi il pensatore inglese si domanda che cosa implichi la nostra conoscenza presente, la nostra moralità, i nostri giudizi estetici: metodo questo, che il Kant designò coll' infelice aggettivo di « trascendentale », ma che è pur quello stesso onde le scienze hanno realmente avanzato ai nostri giorni. Salvochè a quei principi supremi, che sono regola prima d'ogni conoscimento, non può applicarsi l'uso che la scienza empirica fa della ipotesi, della riprova, e degli altri, per così dire, strumenti della

(1) Prof. PRINGLE-PATTISON, *Mr. Balfour's « Theism and Humanism »* in *The Hibbert Journal*, Jan., 1916, pag. 282.

ricerca. Poichè la scienza, accertati i fatti, va in traccia d'una ipotesi provvisoria che li spieghi; vale a dire d'una congettura razionale intorno alla quale il dubbio è un dovere, finchè la sua verità non sia provata. Ma la fede immutabile nell'ordine e nella costanza delle relazioni tra i fenomeni non può esser trattata come una ipotesi che abbia bisogno di esser verificata; perchè ella è la condizione universale di ogni indagine, e ogni processo di riprova la presupporrebbe. L'ipotesi e la riprova si riferiscono ai fatti particolari, e possono essere confermati o esclusi dall'evidenza specifica di una ulteriore ricerca: quei postulati essenziali no, perchè sono la ragione iniziale d'ogni conoscimento, e principi i quali rendono possibile la vita. Sono bensì un atto di fede razionale, che è anzi l'essenza stessa della ragione. Nessun essere ragionevole, per quanti sforzi potesse fare colla sua immaginazione, potrebbe mai prescindere o sottrarsene, dacchè si porrebbe fuori dell'universo: il che mena a concludere, secondo il parere del Balfour, che la natura stessa dell'opera razionale, nella vita come nella scienza, implica la presenza di quella ragione assoluta che è « la luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo », secondo l'espressione del quarto evangelista.

Se ora ci chiediamo qual'è il carattere proprio del teismo che questo insigne uomo di stato così liberamente professa, convien ricordare che altro è il concetto metafisico di Dio (unità comprensiva di tutte le cose) altro il concetto religioso, che in Dio considera la suprema personalità morale; cioè non

l'astratta e pur vitale identità di tutte le differenze, ma una realtà che l'uomo può amare, adorare, pregare, quasi partecipe della propria vita. Il Balfour apertamente dichiara che egli predilige e propugna il Dio della religione, e che i tentativi fatti dai filosofi per armonizzare le due forme di concepimento teologico, non l'hanno mai appagato. Or è lecito dubitare se il discorso e l'argomentazione da lui seguita approdi a questo risultato; perchè l'analisi della conoscenza e delle sue esigenze profonde dimostra solo che la ragione non può spiegarsi coll'irrazionale; ma non arriva alla personalità di Dio, e meno ancora a giustificare di per sè stessa la preghiera che è un bisogno dell'anima religiosa. E così dalla critica dei nostri giudizi estetici e della nostra vita morale possiamo bene arguire che la bellezza e la moralità hanno il loro fondamento nella reale natura delle cose; ma le conclusioni critiche che si posson trarre dalla nostra esperienza morale, ci conducono ben lontano dalle forme della religione popolare e ben più alto di questa. Piuttosto è da chiedersi se un ordine di concetti che assicura la scienza, la moralità e l'arte, non possa valere ad elevare la stessa vita religiosa, ed a condurla ad atteggiarsi in modo più conforme alle più rigorose esigenze razionali. Due linee di pensiero che tendono a convergere con una indefinita approssimazione, sembrano pertanto poter condurre in quella direzione. La riflessione critica, da un lato, ci persuade sempre più che il nostro pensiero, che crea idealmente la realtà, è certamente incompiuto, ma anche in processo di continuo e progressivo com-

pimento per giri sempre più vasti di comprensione scientifica. Dall'altro, la perfezione di una ragione assoluta non la possiamo concepire estranea alla vita, e senza cooperazione e partecipazione sua a questo nostro progresso verso l'ideale. Il concetto dell'eternità divina richiede come suo compimento quello della vita divina; come la trascendenza richiama la idea, non antitetica bensì complementare, della immanenza. Due idee nuove dal fondo della tradizione d'Israele ha portato il Cristianesimo nel mondo occidentale: quella del Dio vivente, e vivente di vita intellettuale eterna, e quella del Dio sofferente con l'umanità e per l'umanità, cioè partecipe dei dolori e delle prove di questa, e virtù cooperatrice della perfettibilità dell'uomo nelle vie della storia, che è l'educazione divina del genere umano. E in questo punto s'incontrano, movendo da due diverse vie, la illuminata coscienza religiosa dei nuovi tempi, e la critica del pensiero, che all'antica concezione statica della verità va sostituendo una concezione dinamica ed evolutiva, più conforme alle profonde esigenze dello spirito moderno.

IL PLURALISMO MODERNO E IL MONISMO (1).

I.

Mentre la odierna riazione contro l' intellettualismo ci ha dato nell'ordine gnoseologico l'intuizionismo del Bergson e le forme congeneri di volontarismo, di pragmatismo e di filosofia dell'azione, noi assistiamo, da qualche anno, ad un movimento metafisico che contro l'idea monistica, già prevalente nel mondo scientifico, innalza il vessillo di un nuovo Pluralismo (2). E dico nuovo: perchè nella storia

(1) *Atti del Congr. Internaz. di Filosofia* di Bologna, 1911.

(2) JAMES, « *A Pluralistic Mystic* » nell' *Hibbert Journal*, July 1910; ID., *Pluralism and Religion*, July 1908 e principalmente del JAMES, *A Pluralistic Universe*, London, 1909; A. BOEX-BÖRREL, *Le Pluralisme* (Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes), Paris, 1909; GAULTHEIR, « *L'insuffisance del Monisme* » nella *Revue Bleue*, 30 Avril 1910; « *L'avènement du Pluralisme* », 28 mai 1910; A. CHIDE, *Le Mobilisme moderne*, Paris, 1908; JAMES WARD, *The realm of Ends, or Pluralism and Theism*, 2^a ed., Cambridge, 1913.

del pensiero le due forme fondamentali di pluralismo che ci si presentano, sono tali soltanto in apparenza; voglio dire l'Atomismo e il Monadologismo. L'Atomismo antico distingueva, difatti, soltanto gli elementi innumerevoli della realtà per forma, posizione e disposizione, risolvendosi quindi in ultimo in un monismo di sostanza (1). Nemmeno la monadologia leibniziana, anche nei suoi riflessi nella metafisica dell'Herbart e del Lotze, si poteva dire a rigore un vero pluralismo; perchè le monadi, sebbene non operino l'uno sull'altra, sono unificate dall'azione della monade centrale ed assoluta per via dell'armonia prestabilita. Lo stesso dualismo cartesiano e spinoziano non è che una forma larvata di duplice monismo, il monismo dell'estensione e il monismo del pensiero; che nello Spinoza, come poi nel naturalismo dell'Haeckel e dell'odierna Lega dei Monisti (2), si riduce al monismo neutro di una sostanza unica, o di un unico principio indifferente, di cui il pensiero e l'estensione, il mondo psichico e il mondo meccanico non sono che due attributi o manifestazioni, o, secondo l'immagine dello Spencer, le due pagine d'uno stesso foglio. Ora il mo-

(1) EISLER, *Geschichte des Monismus*, Leipzig, 1910, p. 3 segg.; WILIA, *Der Primär-Monismus*, 1909.

(2) Ha per suo organo *Der Monismus* (Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik) che si pubblica dal 1908. Il Monismo divenne in Germania quasi una questione politica, dopo il discorso tenuto contro di esso nella casa imperiale del Reinko l'11 gennaio 1906; cfr. A. DREWS: *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, Jena, 2 Bde 1908.

nismo neutro, o la filosofia dell' identità, come notò già il Wundt, non è che una unificazione verbale ; perchè cosa sia questa sostanza unica e indifferente, e perchè si manifesti nella polarità dei due regni eterogenei della materia e dello spirito, dell' ideale e del reale, nessuno potrebbe mai dire. L'alternativa fondamentale dello spirito nella concezione dell' universo, non è, dunque, come crede lo Stein (1), monismo o dualismo, bensì piuttosto monismo e pluralismo. Che vi siano due sole sostanze eterogenee, basta perchè il mondo non possa essere rappresentato come assoluta unità. Se mai i lontani antecedenti del pluralismo odierno si dovrebbero cercare nei τέσσαρα πάντων βιζώματα di Empedocle e di Anassagora (2), se anche in Empedocle non apparisse la tendenza ad una unificazione iniziale nella Σφαιρικός: e in Anassagora nel Noo *che è la ragione unificatrice*: o piuttosto nel polidemonismo e politeismo religioso popolare antico, che oggi il James ha voluto in qualche modo risuscitare sulle orme del Fechner (3).

Il pluralismo che ci è presentato dal James nell' ultimo libro suo e più rigorosamente in Francia dal Boex-Borel (Rosny aîné) è dunque dottrina sostanzialmente originale e nuova nella storia del

(1) STEIN, *Dualismus oder Monismus?* Berlin, 1909.

(2) DIELS, *Fragm. del Vorsokratiker*, I, Anass. fr. 6, Berlin, 1906, 2 Aufl.

(3) JAMES, *Hibbert Journal*, July 1908. *Meanings of trust* 1906, pag. 228 e R. B. PERRY, *The Philosophical Review*, January, 1911, p. 26 e seg.

pensiero. Ora l'avvento di questa veduta pluralistica dell'universo — il quale meglio si dovrebbe dire in tal forma multiverso — ha la sua ragione nella evidente insufficienza del monismo, anche nelle forme più recenti, ad appagare non dico le esigenze del pensiero filosofico, ma sì quelle degli stessi naturalisti (1). Ed appartiene poi alla corrente di riazione antintellettualistica o irrazionalistica oggi prevalente: perchè conseguenza metafisica dell'intellettualismo astratto, contro il quale muovono i pragmatisti e gli attivisti, è appunto il monismo, sì di forma spiritualistica, sì di tipo meccanico e materialistico. Il pensiero tende logicamente a semplificare e ad unificare, cioè a cercare sotto le multiformi parvenze l'unità *fondamentale*; dove l'empirismo radicale che non vuole oltrepassare i *dati* dell'esperienza immediata, si arresta appunto a quello che l'esperienza ci offre: la diversità, l'eterogeneità dei gruppi fenomenici.

È vero. Posto dinanzi alla diversità delle cose, l'uomo non tarda a riconoscere delle analogie che corrono fra di esse, delle attinenze, anche immaginose, che le collegano. Obbedendo al bisogno d'unità che domina la sua ragione, dalla unità di relazione, risultante dalla interazione fra le monadi passa alla loro identità sostanziale e tenta di ricondurle e di ridurle l'una all'altra. Nell'osservare alcune trasformazioni di stati diversi della materia (l'acqua che si evapora nell'aria, il fuoco che diviene cenere, o l'acqua che

(1) EISLER, *Gesch. d. Monis*, 1910, p. 153 segg.

si solidifica a bassa temperatura), suppone spontaneamente l'esistenza di una unità elementare che si presenti in diversità di stati o di modi : finchè col l' Eleatismo giunge a negare ogni divenire ed ogni molteplice come una mera ed illusoria parvenza. Ed ecco il monismo statico (gli *statici* di Platone) che da Parmenide va allo Spinoza e ai moderni immobiliisti ed antievoluzionisti come il Teichmüller.

Anche il progresso delle scienze positive sembra, d'altronde, confortare questa spontanea tendenza alla riduzione delle forze all' unità. Le scoperte di Carnot e di Rumford, la misurazione dell'equivalente meccanico del calore col Mayer e il Joule, parvero ridurre il calore ad un movimento latente nelle intime particelle dei corpi ; la teoria del Maxwell condusse ad assimilare l'elettricità ad un efflusso eterico : mentre la teoria delle onde hertziane confermava la teoria elettro-magnetica della luce. Le due colonne della fisica moderna, la conservazione della materia e quella dell'energia, convergevano anch'esse verso codesta stessa linea ideale. La chimica dopo il Lavoisier tendeva a dimostrare che alcuni corpi pretesi irreducibili risultavano in realtà da elementi semplici in proporzioni variabili. E così si arrivò a poco più di una settantina di corpi elementari, di cui la chimica tende sempre più a cercare la profonda unità. La quale speranza par confortata già da alcuni fatti acquisiti. L'eguaglianza dei pesi atomici di corpi per le proprietà loro così dissimili come il nichel e il cobalto : il parallelismo delle combinazioni di altri come l'ossigeno e lo zolfo ; e

d'altra parte, gli stati allotropici di una stessa sostanza come le variazioni dal carbone al diamante, le anomalie dell'azoto, le differenze dei corpi isomerici, cioè di composizione identica, come l'essenza di trementina e il cedro: e finalmente le emanazioni, recentemente accertate, del radio in elio, e le trasmutazioni sue, in certe circostanze, in neon ed argon, ed altre ancora consimili che si annunziano; tutti questi fatti sembrano condurre verso l'idea della riducibilità e dell'unità. Si tratterebbe, in questa ipotesi (che risale ad Anassimene e ad Eraclito), solo di gradi diversi di condensazione, oppure di modi differenti di disposizione di una medesima sostanza cosmica.

E lo stesso fatto appare nel regno della vita. L'origine delle specie e le loro trasformazioni e variazioni per un procedimento meccanico come la lotta vitale e la selezione naturale o l'azione dell'ambiente esterno, sembrano assicurare che fra la monera primitiva o il bathybion dell'Haeckel e l'uomo non vi sia che una differenza di quantità, una evoluzione dall'omogeneo all'eterogeneo.

Fatto, così, forte di questi risultati convergenti delle scienze, all'antico monismo statico è sottentrato un monismo dinamico evolutivo, di tipo Bruniano ed hegeliano, che parve ai seguaci dello Spencer e dell'Haeckel l'ultima parola delle scienze positive della natura.

II.

Se non che qui cominciano appunto le difficoltà che spiegano la riazione odierna, anche al di fuori di quella provocata dallo spirito meccanico-materialistico che da quella concezione unitaria del Naturalismo emergeva. Come avviene che l'uniforme si decompone nell'infinita varietà? Quale forza o ragione muove dall'intimo l'omogeneo ad escire dal suo stato originale? Per industrie escogitazioni che si tentino, da sè stesso l'omogeneo è incapace a diversificarsi ed evolversi, perchè nessuna perturbazione può generarsi nel suo seno. Il vecchio Anassimandro chiamò ingiustizia quella divisione dell'*ἀπειρον* iniziale, che la tradizione religiosa ebraico-cristiana potè adombrare nell'idea del peccato originale scaturigine del dolore, onde il Buddhismo anela a liberare l'individuo riconducendolo dalla sua particolarità all'annichilimento finale nell'essere: e l'emanatismo plotiniano, d'origine orientale, raffigurare in quella della degradazione o decadimento dell'uno nella materia corporea. I vortici che Lord Kelvin suppone formarsi nell'etere cosmico a determinare il principio della costituzione dei sistemi, sono in fatto la negazione dell'omogeneo: e ricorrere all'impulso di una forza esterna è ritornare al dualismo, che nulla spiega e risolve. Nè, d'altronde, è punto provato che una forza qualsiasi, intrinseca o estrinseca, trasformi necessariamente la struttura di un sistema dato nel

senso di una maggiore complessità. Avviene anzi talora, per l'azione di una data forza, un processo di semplificazione, come in certe combinazioni chimiche. Anche nel mondo organico non è sempre vero che la linea del movimento vada dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indistinto al distinto, sotto l'azione rinnovata di certe condizioni. Sembra, anzi, che la vecchiezza e la morte possan dirsi un ritorno ad uno stato semplice. E quanto al numero, le specie organiche possono anche diminuire per distruzione. Non solo sono estinte molte specie paleozoiche, ma l'uomo civile sotto i nostri occhi tende a rendere uniforme l'ambiente, distruggendo alcune specie viventi, altre addomesticandone. Nulla vi è, adunque, che dopo aver progredito non retroceda, e dopo essersi innalzato non declini. E tutto fa credere che nessuna forza d'incidenza sia capace di fare escire l'omogeneo dallo stato amorfo primitivo.

Rimane tuttavia come argomento monistico questo: che se non è provato il provenir tutto dall'omogeneo, è certo per la legge della degradazione dell'energia e dell'entropia che tutto tende almeno a ritornarvi. Secondo il principio di Carnot, l'energia tende verso la stabilità finale, come ogni lavoro è un ristabilimento parziale d'equilibrio. Al quale livellamento delle forze dovrebbe anche rispondere quello della materia, cioè la sua finale uniformità, il ritorno alla sua omogeneità iniziale. Ora anche qui riappare la difficoltà dianzi accennata: e con essa, molte altre. Se anche non si può negare come fatto, in qual modo ha potuto deter-

minarsi l'instabilità nel seno dell'omogeneo primordiale?: ed è poi vera, e, se vera, come si spiega questa tendenza verso l'uniformità finale? Bisogna almeno riconoscere qualche interruzione a questa supposta legge di tendenza alla stabilità; il che equivale a negarne il valore universale. In questa parte il Rosny ha spiegato molta valentia dimostrativa. Poichè il vero è che se il principio di Carnot vale per un sistema particolare, non è provato che possa valere pel lungo cammino della natura universa, la quale, secondo l'espressione del Leopardi, perciò appunto sembra stare. Tutto, è vero, muore. Ma tutto anche rinasce, e rinasce variamente. Noi siamo indotti a creder rare le formazioni nuove solo perchè i sistemi determinati non si fanno e si disfanno se non eccezionalmente. Ma se ci vuol più tempo per la formazione d'un sistema solare che per quella di un atomo, e se a noi sfuggono molti processi di composizioni e decomposizioni, non è questa una ragione per concluderne che *in natura rerum* questi accadimenti non vi siano. Giova ricordar sempre la parola di Leonardo, che non suona diversa da quella di Amleto; «in natura vi sono infinite ragioni che non vengono mai in esperienza».

Oltre a ciò, il semplice assoluto è inconcepibile. La scienza che pei suoi fini semplifica la varietà dei fenomeni, ed è una forma economica del pensiero, secondo l'espressione del Mach, tende a ridur questi, se differenti, allo stesso denominatore, e con questo crede d'aver ridotto il multi-

plo all'uno. Ora questa riduzione (e in ciò hanno ragione i Pragmatisti e i Bergsoniani) è sempre una astrazione, per la quale si trascura tutto ciò che non si vuol fare entrare in conto: a quel modo che Cartesio riduceva tutte le qualità del corpo alla estensione. L'analisi chimica dell'acido solforico può separare l'ossigeno dallo zolfo: ma la sintesi reale che li combina aggiunge nuove proprietà che quelle due sostanze da sè sole non avevano. Perchè il semplice potesse spiegare il complesso, bisognerebbe che lo contenesse; il che non è. Separati che sieno gli elementi di una combinazione, non ci danno il semplice, bensì una somma più differenziata che il tutto di cui facevan parte. La maggior semplicità dell'idrogeno e dell'ossigeno rispetto all'acqua può essere una convenzione scientifica, ma non è la realtà.

Da ogni parte che si volga lo sguardo, ci parrà, adunque, manifesto che non si riesce a scoprire, checchè ne pensino i Monisti, l'uniforme sotto il complesso, il permanente al di sotto del mutevole, l'uno sotto al diverso. Perfino il mondo atomico è apparso più complesso di quello che in un tempo non lontano si riteneva: poichè la stessa persistenza atomica, ultimo rifugio dei semplicisti della filosofia della natura, è apparsa quale risultato di movimenti equilibrati: e verrà giorno forse in cui anche gli stessi elettroni si decomporranno in ulteriori unità elementari. Per la fisica moderna la massa sembra, in certe condizioni, divenire una funzione della velocità; come la materia sembra risolversi in una fun-

zione della energia. E certo è che il concetto di materia risulta da un processo astrattivo di un gruppo di fenomeni, e da un estendimento di esso ad altri innumerevoli.

Nè, osservano i pluralisti odierni, la trasformazione delle cose e il trapasso dell'una nell'altra prova meglio la loro identità fondamentale. Quando un organismo rifà la sua sostanza a spese degli elementi che ingerisce ed assimila, li trasforma bensì, ma ne è altresì trasformato, per un processo d'azione e di reazione. Non si ha un ritorno ad un termine comune, come si avrebbe se l'organismo vitale annullasse senz'altro quegli elementi : bensì vi è l'apparizione di un essere nuovo, l'organismo rigenerato e rinnovato. La stessa ipotesi dell'evoluzione delle specie e della discendenza da un tipo originario, nulla spiega, secondo i pluralisti, e nulla illumina. Questa unità non la conosciamo se non multipla e varia, vale a dire per noi è intrinsecamente inintelligibile. Può essere il Monismo, insomma, una ipotesi necessaria alla scienza, una ipotesi di lavoro (ciò che il Rosny nemmeno concede), ma nulla ci dice della realtà e non spiega il mondo.

Che anzi mentre il Poincaré e il Le Roy insistono sulla relatività e convenzionalità della conoscenza scientifica, e, d'accordo coll'antintellettualismo del Bergson e di tutti i Pragmatisti ed Intuizionisti odierni, scoprono l'artificio dei suoi tentativi di riduzione all'unità che ci danno le forme varie del concettualismo, la indagine scientifica positiva, invece, via via che avanza tende a scoprire il com-

plesso sotto la parvenza del semplice. Dove ci appare l'uniforme, non è in realtà che difetto di conoscenza degli elementi onde esso risulta. Così l'equipartizione statica dell'energia in una massa risulta da una varietà innumerevole di movimenti molecolari ed atomici. E quanto più i mezzi della ricerca scientifica si affinano, tanto più codesta complessità apparisce. Ecco perchè la geometria di Riemann, cioè la geometria degl'iperspazi, è più complicata della geometria euclidea. L'antica fisica non aveva idea alcuna delle interferenze, della polarizzazione, dei campi elettro-magnetici, dei raggi ultravioletti o infrarossi, delle onde hertziane. L'uniformità significa conoscenza imperfetta: perchè ogni corpo ha le proprietà sue, e differisce dall'altro per grado di calore, di penetrabilità alla luce e al suono, e pel suo peso specifico. Nè più reale è la regolarità, se non nelle grandi linee della natura. I movimenti browniani delle particelle infinitesimali in sospensione in un liquido presentano una irregolarità grandissima e sfuggono ad ogni previsione: e così è della sostanza vivente nelle fibre e nei vasi capillari dell'organismo. Consapevole di questo, la scienza moderna, come ha detto il Poincaré, cerca di serrare più da vicino colle sue equazioni più complesse la complicazione della natura. Ma già l'esperienza e la riflessione filosofica c'insegnano che al senso medesimo codesta diversità è manifesta: giacchè due esseri assolutamente simili anche negli ordini inferiori della realtà, non si danno, come quelli che si confonderebbero in uno: e il Leibniz

aveva ragione col suo concetto degl' indiscernibili. In altri termini, e in conclusione, l'identità è una creazione logica artificiale, non un dato dell'esperienza: l'unità una ipotesi, non un fatto. Fatto e dato dell'esperienza, sempre più evidente quanto più questa si affina e progredisce, è soltanto la pluralità.

III.

Non fa meraviglia quindi che sia sorto chi a questa visione pluralistica dell'universo ha data espressione filosofica. Se non che anche questa ha gradi diversi. Il Pluralismo del James è relativo, e di ragione gnoseologica. « Mentre, egli scrive (1), « l' Assolutismo pensa che la sostanza diviene pienamente divina solo nella forma di totalità, e non « è realmente sè stessa se non in una forma comprensiva del tutto (*all-form*), la veduta pluralistica « che io preferisco di adottare, inclina a credere che « non vi possa essere mai una forma della totalità, « e che la sostanza reale non possa mai essere interamente unificata, ... che la forma individuata e « singolare (*each-form*) è logicamente più accettabile « ed empiricamente più probabile d'ogni monismo » : e altrove soggiunge : (Ib. p. 44) « l'empirismo radicale sostiene che l'assoluta totalità delle cose non

(1) *A pluralistic Universe*, pagina 34; *Meanings of Truth*, pag. 125 segg.

« può cadere mai sotto l'atto dell'esperienza, nè esser
« verificata nella sua forma : che una parvenza disse-
« minata, distribuita o incompletamente unificata è
« la sola forma della realtà che noi possiamo otte-
« nere ». Se una forma di unità può riconoscersi nelle
cose, si tratta di unità puramente esterna ; è l'uni-
tà data dalle relazioni di tipo congiuntivo e di-
sggiuntivo, di connessione, cioè, non di implicanza
sostanziale. Egli che muove in campo contro ogni
forma d'idealismo assoluto o assolutismo, come lo
chiama, riconosce, d'altronde, una gerarchia di mo-
nadi spirituali e d'unità psichiche: e più che dalla
natura intrinseca della realtà sembra derivare la sua
avversione alla veduta monistica dalla limitazione
e dalla insufficienza del conoscere nostro rispetto
all'opera unificatrice (1).

Ma il Rosny che simultaneamente a lui pubbli-
cava il suo libro sul Pluralismo, è un nominalista
ed anche antimonadista estremo, come quegli che
nega risolutamente ogni semplicità ed unità di qual-
siasi specie. Non soltanto esclude una sostanza unica,
ma attacca anche il principio d'individuazione, l'uni-
tà individuale: poichè agli occhi suoi, la comples-
sità e l'eterogeneità è condizione e legge univer-
sale dell'essere. Ogni fenomeno o realtà non è, in
tal caso, che il prodotto dell'insieme degli esseri
e dei fenomeni presenti e passati: la fusione, il
punto d'incidenza d'infinite correnti, e quindi an-

(1) *A pluralistic Universe*, pagina 34; *Meanings of Trust*,
pag. 125 segg.

ch'esso è complesso come l' infinita complessità onde resulta, ed eterogeneo come quello che è composto di elementi eterogenei. Nessun legame, quindi, fra le cose e nelle cose: nemmeno una unità formale. Anche l' ipotesi di Lord Kelvin dei vortici eteri dovrebbe escludersi: perchè il vortice ha pure una forma qualsiasi d' unità. L' universo, se così può chiamarsi ciò che non ha unità alcuna, non è che una dispersione all' infinito, una complessità senza limiti di fenomeni, senza rapporti veri che corrano fra di essi. Perciò il pluralismo conseguente repudia anche la continuità come una illusione; quella continuità o durata che il Bergson lumeggia come legge fondamentale della attività psichica. L' eterogeneità assoluta implica una discontinuità, più o meno manifesta, ma assoluta ed universale.

Così è che l' opera della scienza è solamente approssimativa, perchè l' affinità o la connessione tra i fenomeni non è mai completa; e perchè la scienza, per natura sua schematica, come pur riconosce la critica pragmatistica, neglige pei suoi fini pratici, le differenze. E nondimeno poichè la scienza ha dinanzi non delle sostanze ma dei fenomeni, nulla resiste alla sua conquista progressiva, e l' onor suo, per così dire, è salvo. Le analogie ch' ella scopre s' incontrano innumerevoli, e perciò ella non s' imbatte mai in un limite invalicabile, in un inconoscibile. Il suo cammino è infinito, perchè infinita appunto è l' eterogeneità; e più ella accelera la sua corsa, più i problemi si moltiplicano, e i campi della ricerca le si aprono sempre più dinanzi interminati.

In ragione del progresso che compie e dei passi onde avanza, si arricchisce e si complica. Ond'è che sebbene nulla sia per sè ribelle alla ricerca scientifica, l'umanità non perverrà mai ad una conoscenza integrale e comprensiva dell'universo. Più le resterà a conoscere, più sarà in grado di scoprire e conoscere gruppi nuovi di fenomeni.

Tali sono le linee organiche di questa ardita concezione pluralistica. Se non che qui sorgono difficoltà anche maggiori di quelle che si ergono dinanzi al rigido monismo. Poichè non è chi non veda che il pluralismo non è una esplicazione della realtà. Dacchè spiegare, si voglia o no, sia pur sempre ridurre ad unità. Che se l'unità e la semplicità assoluta sono inconcepibili, anchel'eterogeneità e molteplicità assoluta non lo son meno. Il ritmo connaturato al pensiero, la sua funzione organica, è il passare continuo dall'uno al multiplo e dal multiplo all'uno. Nè l'uno nè l'altro termine può mancare alla dialettica che è il processo fondamentale dello spirito; quando non si voglia ricadere, per un altro verso, in un astratto intellettualismo. Dato il pluralismo estremo, cioè una serie multipla di elementi indipendenti ed isolati, non è possibile o comprensibile l'azione reciproca fra di essi, attestata dall'esperienza, senza che vi sia una unità o un fondo comune. L'argomento classico del Lotze, nonostante le industrie critiche puramente verbali del James, rimane sempre incrollabile (1).

(1) LOTZE, *Metaphysik*, 136 segg. Zaufl. Leipzig, 1884, riprodotto sotto altra forma dal ROYCE, *The World and the individual*, I, 131 s., New-York, 1908; cfr. W. JAMES, *A pluralistic uni-*

La sola attività possibile in una moltitudine d'individui isolati è la *selbest-erhaltung* attribuita dall'Herbart ai suoi « *reali* ». Ma se l'esperienza ci attesta la loro interazione, bisogna pure ammettere un'intima coordinazione loro in un unico sistema, ed anzichè concepirli quasi rigide sostanze, conviene tenerli per centri di energia che compongono una totalità dinamica. E a questa concezione tende appunto la energetica moderna.

Ma se guardiamo poi ai fatti di coscienza, il pluralismo radicale odierno manca di ogni sostrato. Se c'è una verità che la critica filosofica contemporanea, specialmente per merito del Bergson, abbia messa in luce, è la continuità e la durata nella serie degli stati o atti psichici. Qui l'eterogeneità e la discontinuità assoluta equivalgono al nulla. Filosofia della mera quantità, il pluralismo, specialmente nella forma estrema del Borel, dimentica quello che oggi la filosofia tende a rilevare come elemento irriducibile, la qualità, più visibile anche nella vita della coscienza. Perciò il pluralismo è intrinsecamente una intuizione statica e negativa d'ogni progresso. Il mondo è sempre eguale a sè stesso ed identico. È l'immobilismo di quelli che Platone chiama gli *statici*, con questa grande diversità; che nel monismo eleatico l'immutabilità dell'essere è conseguenza della sua omogeneità ed unità assoluta: mentre l'incommutabilità non si può accordare, per nessun verso,

verse (London, 1909), p. 57 segg. Il titolo stesso dell'opera del JAMES è una *contradictio in adiecto*.

colla molteplicità dei pluralisti. Intanto la qualità è un incremento dell'essere, un *novus ordo*, un fattore interno, capace di sollevare i fenomeni verso un ordinamento superiore. Tutti i pregi innegabili dell'indeterminismo del Boutroux e del dinamismo vitale del Bergson sono perduti in questo assolutismo intellettualistico.

Ho detto intellettualismo : perchè opera di astrazione intellettualistica è appunto questa separazione dei singoli dall'unità che è movimento e vita. Il che non toglie che il pluralismo odierno non sia, anzi, come dicemmo, uno dei segni antintellettualistici del pensiero odierno. La diversità è realmente grande e ilimitata : poichè si può sempre porsi in infiniti punti di veduta per contemplare la realtà. La scienza la mutila sempre colle sue categorie e coi suoi schemi, dai quali la realtà trabocca : e come ha detto pure un grande scienziato, il Poincaré, le definizioni, le classificazioni sono espedienti necessari del nostro pensiero. Non si hanno, è vero, due cose eguali fra loro o un fatto che si ripeta identico. Tutto in natura è originale e nuovo. E la concezione pluralistica ha il merito innegabile di richiamare, l'attenzione sul discontinuo, che è un fatto dell'esperienza. Ma anche il totalmente diverso è del pari una astrazione ; nè basta per farci ripudiare l'unità e la continuità, senza la quale non si dà nè realtà nè vita. Altra cosa, difatti, è la unità, altra l'uniformità. E la coscienza è il tipo più evidente di una totalità complicata che è una e, in certo rispetto, semplice : come quella che è vita in cui il multiplo si raccoglie

nell'uno, per via della memoria che aduna il passato nel presente della immaginazione, e da questo precorre l'avvenire. Il Bergson ha dimostrato luminosamente questo: che la coscienza fonde e non confonde, imprimendo alla varietà degli atti interiori la continuità e il ritmo comune. E in questa continuità, nella durata, riconosciamo ad ogni istante la individualità personale, che è come il centro di tutta l'esperienza presente e passata, il punto di partenza e di riferimento di tutte le nostre aspirazioni, il semplice nell'eterogeneo, il nodo vitale di tutte le nostre trasformazioni.

Ora se la coscienza o il pensiero ci fornisce il tipo più evidente di una unità non morta ed inerte ma infinitamente mutevole e viva, abbiamo in essa veramente l'unità di misura dell'universo; come quella che se anche realmente in esso è compresa, idealmente invece lo comprende. *All is for the soul*, dice il poeta della democrazia americana, Walt Witmann. Poichè se è vero che non conosciamo il mondo esterno altro che traverso a questo tramite interiore, come possiamo negare l'unità vivente e pur diversa in quello, che, per necessità di analogia confortata dell'esperienza e dai segni che ce ne offre, siamo tratti a rappresentarci composto di coscienze originali, efimere o durevoli, umbratili o evolute, ma in ogni modo inesauribilmente ricche nella loro varia unità, e implicantisi a vicenda? La continuità spaziale per tal modo si dovrebbe interpretare come una traduzione esterna della continuità interiore e temporale della coscienza, come una trascrizione apparentemen-

te discontinua della continuità della vita psichica. Ora questo è possibile se dalle esperienze e dai bisogni di un essere specifico sia lecito inferire una nuova condizione dell'universo; se sia dato dimostrare che l'uomo è più di un essere specifico qualsiasi, e che nella sua attività si rivela l'esperienza dell'universo (1). Dobbiamo pertanto determinare ciò che è peculiare alla vita umana, e la distingue dalla vita animale. Noi usiamo chiamare questa peculiarità umana il « principio spirituale ». Ma quale ne è il carattere? Non questo soltanto che per esso s'aggiunga una qualità alle altre; bensì che per virtù sua s'introduca una nuova forma di vita, un profondo mutamento nella realtà. Ora la realtà naturale è un aggregato di elementi, per le mutue relazioni dei quali la vita procede. Ciò che avviene ad ogni momento è come volto in avanti, e dipende dai suoi antecedenti. Ma in questo processo naturale di concomitanza e di successione nulla vi è che sia per sè, che, cioè, sia a sè stesso presente. Questo essere per sè, questo cercarsi, appare solo coll'alba della vita spirituale, e le imprime il suo carattere distintivo. E per esso tende ad assimilare e sottomettere alle proprie leggi, a convertire in suo possesso ogni cosa che entri in attinenza con lei, a fare della realtà naturale un elemento ed istrumento del mondo interiore. Intanto

(1) Cf. EUCKEN in « Immortality » nell' *Hibbert Journal*, July 1908, p. 845 e il mio libro *Della critica al nuovo idealismo*, Torino, 1910, p. 110 segg. e *Guerra, Amore ed Immort.*, 2 ed., Milano, 1916.

come questo movimento non forma un circuito chiuso, ma si volge e si apre verso la totalità del reale, così non può considerarsi come appartenente soltanto all'essere umano empirico e contingente. Che se fosse tale, non solo perderebbe ogni sua verità e valore, ma il suo stesso apparire sarebbe inesplicabile. Il movimento deve, adunque, procedere dall'universo medesimo: nè può intendersi se non come un aspetto più profondo della realtà naturale, come un *nisus* suo intimo e profondo generato e sostenuto dal movimento totale dell'essere.

Ecco perchè dei tre tipi fondamentali di concezione filosofica distinti acutamente dal Dilthey, consenzienti in ciò oggi molti critici⁽¹⁾ il naturalismo, l'idealismo obiettivo e l'idealismo della libertà, gli ultimi due si accordano e si fondono in questa veduta superiore che unifica il molteplice e moltiplica l'uno. Del naturalismo ha già quasi generalmente fatto giustizia la stessa scienza positiva. Ma se noi ammettiamo che un ordinamento razionale domini dall'intimo l'universo (che è l'esigenza fondamentale dell'idealismo obiettivo), dobbiamo pur riconoscere come esso non risulti da una unità assoluta che escluda il diverso, bensì che la diversità vi è data da una moltitudine di libere individualità, le quali, appunto perchè razionali si ricompongono in un' armonia che è la loro ideale

(1) Cfr. NEWTON MARSHALL, *Die Gegenw. Richtungen der religionsphil in England*, spec. p. 2 sgg., Berlin, 1902, e TROELTSCH in *Philosophie im Beginn des XX Jahrhunderts*, Heidelberg, 1904, I, p. 110 segg.

e reale unità. Anche il Kant per una via diversa, ma convergente verso questo termine, era stato condotto a riconoscere che nel mondo della libertà subiettiva, le libere volontà razionali costituiscono un regno di finalità; e di qui i suoi successori trassero logicamente la conseguenza che un mondo di nature razionali deve convergere verso l'unità fondamentale dell'assoluto, idea o spirito, che è oggetto nella sua varietà e soggetto nella sua identità.

Codesta visione comprensiva riconosce pertanto coi pluralisti che la scienza può approssimarsi, senza mai attingerla, alla complicità e originalità infinita; senza disconoscere fra gli esseri le attinenze onde è reso possibile il progresso, come quelli che derivano dall'unità e dal fondo comune della vita in cui si adempie la sintesi dell'uno e del diverso, dell'eterogeneo e del semplice, e da cui fluisce, come da scaturigine perenne, l'inesauribile corrente del divenire. Ogni passo che muove la scienza ci aiuta a renderci familiari coll'idea di una universale invisibile energia, presente ed operante in tutti i mutamenti, che si trasforma e si trasferisce da una manifestazione all'altra; della quale può dirsi colle parole dello Spirito della terra nel Faust:

Geburt und Grab

Ein ewiges Meer

Ein wechselnd Weben

Ein glühend Leben.

Non si tratta, come crede il James, di due temperamenti mentali opposti; da un lato, i razionalisti,

nature tenere, delicate, idealistiche, ottimistiche, inclinevoli a ricondurre la sparsa varietà all'unità, e dall'altro, gli empirici i quali dovunque non vedono se non opposizione, dissonanza, e son fatalisti, pluralisti, scettici (1). Si tratta, invece, di questo; che se il criterio della verità, come ha ben mostrato il Bradley (2), deve escludere tutte le contraddizioni, non si può dare una pluralità di veri esseri reali, e indipendenti la quale sarebbe contraddittoria, perchè ciascuno di essi sarebbe un assoluto. Il pluralismo elevato a costruzione sistematica si risolve, dovunque, in un fenomenismo, poichè la pluralità non può estendersi oltre l'ordine fenomenico.

D'altra parte convien tener presente questa verità; che le abitudini unificatrici e schematiche della scienza non possono servire di per sè stesse come norma ad una concezione metafisica, perchè ci condurrebbero ad un monismo statico, ad una unità morta dell'essere. Giova ricordar sempre che le scienze positive sono un sistema di segni e di simboli, i quali ci servono per orientarci nella infinita complicità della realtà; ma che, come tali, non la rappresentano. Se nella immensurabile varietà dei fenomeni esiste l'uno e il continuo, questo non deve concepirsi come alcunchè di logico e di astratto, bensì di vivente e di sintetico; sintesi psichica, unità mobile e continua. Anche i pluralisti più radicali debbon pure riconoscere che vi hanno delle

(1) W. JAMES, *Pragmatism*, London, 1907.

(2) BRADLEY, *Appearance and reality*, 1892; ch. XX MAR-SCHAL, *Die Gegenw. Richtungen*, 1902, p. 50 sgg.

serie di fatti, cioè dei gruppi di forze e di fenomeni : e che alcune serie son più affini fra loro di altre. Or questo già esclude la eterogeneità assoluta, che ridurrebbe in polvere la totalità delle cose : la quale si chiama appunto universo perchè uni-multiplo, cioè tendente da innumerevoli punti all'unità. In essa le monadi non sono chiuse, come pensò il Leibnitz, nè impenetrabili e immuni dai perturbamenti (*störungen*) come i « reali » dell' Herbert : bensì, pur conservando la loro individualità e resistendo per la forza di autoconservazione (*selbsterhaltung*), vivono, cioè sono in azione e reazione continua, di guisa che ciascuna operi su tutte e tutte su ciascuna, come in un organismo vivente; o per meglio dire, sono quasi elementi dell' unità complessa e sempre originale dell'attività spirituale, che ricorda, desidera e vuole : ed è luce che illumina, virtù che vivifica perenne ed inesaurita, componendo il mondo dei valori razionali. Nel quale concetto valutativo che noi dobbiamo introdurre nel mondo della razionalità consiste la integrazione necessaria che il neohegelismo odierno porta nello spirito originale del sistema (1).

Così al disopra di questa polarità del pensiero che ci dà i due estremi del monismo e del pluralismo, la filosofia Sankya e il sistema Vedanta di Sankara, Parménide e Democrito, Spinoza e l'Herbart, si aderge la veduta dinamica del mondo, specialmente nella sua forma spiritualistica, che vi sco-

(1) WINDELBAND, *Die Erneuerung des Hegelianismus*. (Festsrede), Heidelberg, 1910.

pre un ordine di valori ; la quale veduta superiore, nell'unità della ragione e della volontà cosmica vede svolgersi la verità e la libertà, riconosce la sorgente inesaurita ed infinita di forme, di cui ciascuna non è espressione necessaria dell'assoluto bensì un riflesso della sua vita perenne, estemporale e comprensiva insieme del tempo, innumerevole nelle manifestazioni sue e compiuta ed una nella totalità dei suoi procedimenti : come la decomposizione spettrale del raggio luminoso nell'iride multicolore non annulla la sintesi divina della luce. Quando siamo pervenuti al segno in cui al di sotto della varietà delle forme fenomeniche riappare la luce della vita e della ragione, allora s'intende come la pluralità sia non già una illusione ma una condizione essenziale della vita, se anche la verità, la finalità, la sostanza stia nell'unità del principio vitale. S'intende che quanto ci divide e ci contrappone gli uni agli altri è il tempo e lo spazio ; che il corpo è l'obiettivazione e l'espressione della vita razionale in quelle due forme empiriche. Onde se nella vita umana solo la coscienza individuale è egoistica, vigila sempre ed è come iscritto in noi un principio divino di unificazione e di amore ; lo spirito superiore al tempo e allo spazio, che per entro la cerchia della nostra coscienza fa balenare nell'individuo l'universale, e nel contingente ed effimero, l'ideale e l'eterno.

CONTRO L'IDENTIFICAZIONE DELLA FILOSOFIA E DELLA STORIA E PEI DIRITTI DELLA CRITICA

I.

Da qualche tempo fra noi (e non senza risonanze ammirative all'estero) è in gran credito presso la gioventù studiosa non ancor disciplinata bastevolmente nella conoscenza delle forme del pensiero, una direzione ideale innovatrice che riesce ad unificare la filosofia e la storia, riannodandosi in apparenza alla tradizione vichiana, e tratta alle ultime sue conseguenze, riduce tutta la filosofia dello spirito all'atto puro del pensiero, in una forma di redi-vivo umanismo. Noi riconosciamo volentieri le benemeritenze grandi per la cultura italiana dei due valentuomini che fra noi più specialmente dirigono codesta corrente intellettuale: nè ci sarebbe lecito disconoscere che il loro pensiero abbia dato un impulso efficace alla curiosità filosofica della gioventù italiana, e contribuito, anzi, a formare in essa un abito di serietà intellettuale che è di lieta promessa, ancorchè non sempre essi abbiano resa la dovuta

giustizia a tutti i loro maggiori e preparatori su questa via. Ma giova pur cimentare certi loro principi idealistici alla pietra di paragone della critica filosofica, indipendente da ogni preconconcetto ed esperta delle forme storiche del pensiero, affinchè il loro atteggiamento, almeno apparente, d' infallibilità esclusiva non vada a far l'eco alla voce che suonò qui in Italia dall'opposto lido, la voce del positivismo naturalistico, espresso per la parola, pontificale anch'essa, del venerando, e personalmente anch'egli così stimabile uomo, Roberto Ardigò (1). Altri si potrebbe indugiare nella ricerca, che pur sarebbe proficua, delle divergenze fra quei due campioni odierni del neo-hegelismo italiano; e come essi abbiano variamente cercato di correggere e d'integrare la dialettica hegeliana, discernendo le parti vive dalle morte nell'Hegelismo, e come e in qual modo, l'abito sistematico del loro pensiero possa essere escito dal loro studioso amore per due spiriti così diversamente, ma pur così eminentemente critici e antisistematici come furono Francesco De Sanctis e Bertrando Spaventa, della cui opera vogliono essere rispettivamente continuatori e perfezionatori. Ma poichè qui intendiamo guardare solo ai principi sostanziali del loro filosofare per misurarne la consistenza e il valore, occorre innanzi tutto riconoscere che questa forma d' intellettualismo umanistico ha giovato anche a contenere efficacemente, ol-

(1) Mi sia lecito richiamarmi al vecchio e primo mio scritto, sulla « Morale del Positivismo secondo R. Ardigò » nella *Rassegna settimanale* del 1879.

trecchè il naturalismo oramai decadente, anche quella corrente pragmatistica e individualistica che minacciava di dilagare anche fra noi, specie nella giovine generazione, assai proclive com'è nel suo atteggiamento a seguire la nuova moda di un neo-romanticismo di taglio anglo-americano. Concorde con tutte le odierne direzioni anti-positivistiche e anti-naturalistiche, codesto movimento d' idee contrasta non meno alle varie forme di attivismo e d'intuizionismo odierno, come altresì ad ogni forma nuova di realismo e di pluralismo filosofico. E nemmeno presume di presentare, in forma letterariamente sistematica, una sua nuova *weltanschauung* in quanto questa esprima una visione o concezione della realtà naturale: bensì mira piuttosto a risolverla in una teorica dello spirito, la quale via via poi semplificandosi si riduce in una filosofia della pura attività del pensiero, che è continua attività creatrice dell'oggetto suo.

Perciò si distingue questa scuola o tendenza anche recisamente da quello che gl'inglesi oggi usano chiamare assolutismo obiettivo dei neo-hegeliani anglo-americani (come il Bradley, il Bosanquet, in parte il Royce, e tanti altri): il quale vuol dare un formula ideale della totalità dell'essere, colto nella sua profonda unità obiettiva.

E poichè si è come filosofi (secondo l'espressione del Fichte) quello che prima si è stati come uomini, e segnatamente come uomini di cultura, è naturale che quei due antesignani del neo-idealismo meridionale (anche questa nota regionale ha la sua importanza se la si metta in relazione col pragmatismo

dei circoli giovanili fiorentini e col positivismo specialmente lombardo) disciplinati dapprima nelle ricerche storiche, traggano i motivi del loro pensiero dai concetti fondamentali della esperienza spirituale che si svolge nella storia. E dico la storia : poichè non è la vita spirituale interiore che essi principalmente consultino. La psicologia non ha parte essenziale, difatti, nella loro dottrina ; poichè come scienza dei processi psichici elementari essa si allinea colle altre scienze positive e particolari, nè ha per costoro altro metodo o valore da quello delle scienze dei processi fisici, cioè delle scienze naturali. L'esperienza psichica è sempre un'esperienza fenomenica, imperfetta, e di contenuto mutevole; nè da essa si può desumere mai una espressione assoluta della realtà. Se una metafisica è possibile (e non solo è possibile, ma necessaria), ella non si può, dunque, fondare nè sulle scienze fisiche, nè sulla psicologia, che operano con concetti aventi un valore empirico e pratico, bensì sulla sola e piena esperienza dello spirito che è la sua vita storica. Imperocchè lo spirito, che s'identifica pei neo-hegeliani colla realtà intera, non esiste se in un rinnovamento continuo, in un eterno processo di svolgimento : e in quanto riflette su se medesimo e coglie sè nella sua viva attività, acquista consapevolezza del suo processo e diviene filosofia. Storia, in quanto rivive in sè immediatamente i fatti vissuti ; filosofia, in quanto li guarda nel complesso universale della vita spirituale. Tutta la realtà è, dunque, immanente nello spirito ; e bisogna bandire ogni residuo di trascendenza, o si tratti delle leggi

necessarie dei naturalisti o di un ordine di verità eterne dei platonici e dei teisti d'ogni tempo, che lo spirito debba conquistare come qualcosa di preordinato e di esterno a se medesimo. Non si danno *fatti* fuori della coscienza universale (non questa o quella coscienza) oltre l'io trascendentale nella loro obiettiva realtà, da ricostruire quali sono in se stessi, come vuole il positivismo storico e naturalistico: e nemmeno le *idee* come sistema superiore allo spirito e loro oggetto, che esso cerchi di penetrare per conseguire la verità; ma il vero è il fatto, anzi il *farsi*, cioè la stessa attività costruttiva dello spirito; non il pensiero pensato o la realtà pensabile (l'idea platonica separata) ma il pensiero pensante, cioè il pensiero vivo e in atto, nella sua opera incessante e progressiva; non il *dato*, ma la continua e perenne creazione dello spirito, che non è già parte della realtà, ma unità profonda e generatrice del reale (1).

Ora, a dimostrare la insufficienza e la inconsistency di questa dottrina, a coglierne il punto vulnerabile, non basta, come altri ha creduto, insistere sulla esperienza della diversità spirituale e sull'impossibilità che una coscienza empirica, cioè individuata, penetri l'altra, come dovrebbe accadere data la unità universale dello spirito a cui esse appartengono come vari aspetti o momenti della sua vita. Si potrebbe sempre rispondere dai neo-hege-

(1) Cfr. segnatamente GENTILE, *Teorica gen. dello Spirito*. Bari, Laterza, 3^a ed., 1920.

liani che codesto impedimento nasce appunto dalle condizioni empiriche che individuano la coscienza; e, come dicono alcuni spiritualisti, dall'organismo che funziona da isolatore fra le diverse anime, le quali riconoscerebbero altrimenti la loro cognazione, e tosto si fonderebbero in un'anima sola. La difficoltà nasce invece dal significato e dal valore universale che si attribuisce a questa stessa storicità inerente allo spirito. Perchè la vita storica è bensì allo spirito umano condizione del suo incremento, della sua *ἐκδοσις* come diceva Aristotele; ma è altresì il segno della forma empirica in cui si manifesta; la prova della sua perfettibilità e progressività, ma anche della sua imperfezione: come l'Eros platonico che tende all'infinito perchè è virtualmente infinito e insieme ha difetto e manchevolezza di ciò verso cui tende. A quella perfettibilità evolutiva non vi hanno, certo, limiti predeterminabili; e il *non plus ultra* non è, per fermo, la insegna del conoscimento nostro. *L'ignorabimus* agnostico, mentre vorrebbe essere un atteggiamento critico, non è in realtà che una formula dogmatica. Ma i limiti, quantitativi e qualitativi, accompagnano sempre l'opera del pensiero che cerca e crea. Tende all'infinito, ma si sente finito; è infinito per diritto, ma non di fatto; e più che l'antinomia kantiana esprime questo essere suo la parola di Fausto:

*In jenem seligen Augenblicke
Ich fühlte mich so klein, so glos!*

Certo, la filosofia vive nella sua storia, che è come una filosofia in azione (1): e poichè lo spirito è in sè processo continuo e perenne dialettica ideale, la sua più adeguata rivelazione è nella vita storica. Ma è pur vero che come le varie forme della filosofia si sostituiscono l'una all'altra, perchè ciascuna integra, o, come dicono, supera la precedente, così ciascuna di esse tende sempre a dare una concezione dell'essere *sub specie aeterni*; ed ancorchè il pensiero sia un continuo *farsi* e divenire, l'ideale e a cui mira è quello di una comprensione ex-temporanea della totalità reale: il *totum simul* degli Scolastici. Il proprio svolgimento nel tempo, la ragione umana sente quasi crisma della sua contingenza empirica: ed alla coscienza assoluta attribuisce sempre la forma del *semper, ubique*; onnipresenza ed eternità. Per quanto si voglia rivestire quasi eufemisticamente delle sue forme grandiose, la categoria della storia si traduce in quella del tempo, che è misura e limite. Non occorre ricordare qui l'analisi critica del Bradley (2). Noi abbiamo la misura della verità e realtà nella idea d'una esperienza perfetta; compiuta, cioè, per estensione e per intima armonia, e verso cui ogni esperienza è come una progressiva approssimazione. Ma la nostra estensione è limitata in ogni momento e grado, e la nostra armonia (riduzione del molteplice ad

(1) Come io dissi già nel 1887 « La cultura storica e il rinnovamento della filosofia », Napoli, ripubblicato nel volume: *Dalla Critica al Nuovo Idealismo*, Torino, Bocca, 1910.

(2) BRADLEY, *Appearance and Reality*, 2^a ed., 1903.

unità, specificazione dell'unità nel molteplice) è sempre incompiuta. La condizione del tempo, che è forma interiore come lo spazio è forma di relazione esteriore segnatamente è quella che c'impedisce di conseguire quell'armoniosa totalità; ed è vano ogni sforzo di ridurre la legge di causalità che si disegna necessariamente nello schema della successione, o della dipendenza temporanea di causa e di effetto, al tipo del rapporto di razionalità, come nella Logica e nella Matematica, ove ogni relazione di tempo è abolita. Onde la nostra conoscenza è storica in quanto non può liberarsi di fatto da codesta visione di antecedenza e di conseguenza, per quanto via via ridotta al minimo: ma questo esprime appunto la natura sua condizionata, e per questo rispetto anzichè identità, tra filosofia e storia c'è perfetta antitesi. La coscienza assoluta, che è pienezza di conoscenza, non ha storia nè conosce stagioni. L'ideale della conoscenza non è il *processo*, ma il *possessione*, il *κτῆμα εἰς αἰ*; e così anche per l'arte la forma della bellezza è eterna e divina, come cantò il Keats nel celebre verso

A thing of beauty is a joy for ever.

Il pensiero nostro perciò si aderge verso alcunchè che è più del pensiero: la nostra personalità verso ciò che è più della personalità; la nostra moralità anela ad un segno più alto d'ogni morale. Nè v'ha contraddizione alcuna in questo, che una natura aneli ad una perfezione in cui essa si perde. Il fiume corre al mare, e l'individuo si annulla e

s'invera nell'amore. Nel seno stesso del nostro processo conoscitivo come del processo attivo, noi rie-sciamo a liberare dal mutabile fluire dei fenomeni verità e forme durevoli; e questa loro consistenza e resistenza è per noi il segno del loro valore.

*Was in schwankender Erscheinung schwebt.
Befestiget mit dauerenden Gedanken.*

Anzichè, dunque, racchiudere in sè tutta la realtà, lo spirito, in quanto è processo e ricerca cioè in quanto è tale per sua natura come ci è data dall'esperienza psicologica e storica, ne lascia incompresa una parte di grandezza infinita. Esso è sintesi elettiva, e in questo senso creatore o edificatore della verità che è solo in lui. Ma questa non adeguava l'infinita realtà, se non in una coscienza assoluta che non sia più processo ma possesso, che sia fuori della storia perchè ricomprende la storia, e perciò anche creativa dell'assoluta verità e infinito valore, secondo la parola di Dante.

II.

I due capisaldi dell'hegelismo rinnovato sono la unità, anzi unicità, dello spirito, e la critica della così detta trascendenza, cioè della indipendenza della realtà pensabile dal pensiero stesso in atto. Quanto al primo punto, è chiaro come esso debba considerare le individualità spirituali quasi manifestazioni empiriche ed efimere, atteggiamenti o mo-

menti o aspetti contingenti dell'unico spirito, che non hanno altra funzione se non di fissare innanzi alla mente il processo della dialettica dell'unico soggetto nell'eterno svolgersi dei suoi atteggiamenti e movimenti. Ora questo suscita un problema pressochè insolubile: come, cioè, la vita dello spirito universale possa in sè accogliere l'elemento della contingenza e il momento dell'empiria. È la difficoltà comune ad ogni forma di monismo; come e perchè l'unità del principio si franga nella molteplicità delle sue apparizioni. Non vale dire che quell'unità vive in ciascuna di esse e in esse tutte; perchè in grazia appunto di quella unità permanente, l'essere loro concreto appare accidentale e transitorio, nè si posson dire se non valori empirici e condizionati: e tanto più quanto l'unità nel mondo spirituale è più profonda, anzi la sola vera unità che si dia al mondo. Più conseguente e più sicura per tal rispetto (cioè nel dar ragione del molteplice spirituale) è la posizione dello spiritualismo obiettivo, che da Platone al Lotze, ha considerate queste forme spirituali finite come posizioni necessarie dell'assoluto e come in sè sostanziali e indipendenti, cioè aventi un valore d'indistruttibilità. L'individualità spirituale ha, difatti, un tal valore specie nel rispetto etico, che non consente la sua contingenza e il suo annullamento, ancorchè nell'ordine gnoseologico se ne riconoscano i limiti inerenti alla sua natura; limiti sempre superabili e non mai effettivamente superati: infinità, cioè, virtuale, ma finitudine attuale, e, per così dire, concreta ed empirica.

Il che ci conduce ad un altro ordine di difficoltà critiche, attinenti al problema, irrisolvibile dal neo-hegelismo non meno che dall'Hegelismo, della realtà naturale, e al problema più universale della conoscenza e della verità. Se è erronea la concezione della storia, come esterna allo spirito che se la rappresenta, perchè la storia è, come in altro senso la matematica, fattura nostra, e quindi ogni conoscenza storica è un vivere un passato (*erlebniss*, direbbero i tedeschi) e un farlo a noi contemporaneo: se quindi la certezza storica è certezza piena e perfetta, ben altra è la condizione della conoscenza di una realtà che si conosce, ma non si crea, e resiste all'unità o unicità infinita dello spirito. L'Hegelismo ebbe il merito grande di abbandonare il pensiero astratto come mezzo per ottenere una realtà ulteriore, sostituendovi il processo vivo dell'esperienza. E poichè la funzione della conoscenza non consisteva più, per esso, nell'esemplarsi sopra una esistenza superiore, ma nell'arricchire l'attività stessa conoscitiva, così ciascun grado dell'esperienza acquistava il suo valore in questo processo evolutivo. Questo medesimo concetto di un processo crescente, dette modo all'Hegel di ridurre la vita cosciente ad unità di principio, eliminando la morta immobilità che aveva regnato nella nozione del reale, e facendone alcunchè di dinamico e di attivo. Per tal modo, le distinzioni che il pensiero introduce nella vita non rimangono stabili e irriducibili e congiunte solo da attinenze estrinseche, ma possono essere interpretate in relazione all'unico pro-

cesso attivo ed evolutivo, come suoi aspetti o momenti. Così noi non cogliamo una unità astratta dalla varietà, ma l'unità del molteplice: e la coscienza o lo spirito è appunto una tale unità vivente. Onde se l'hegelismo non edifica una filosofia dell'universo altro che come negazione della idea o come preparazione allo spirito, riesce però a questo risultato essenziale; che le categorie hanno la loro ragione e spiegazione nella massima di esse, l'auto-coscienza: e che lungi dall'appagarci delle categorie inferiori del mondo esterno (materia, forza, sostanza, ecc.), noi dobbiamo guardare all'*io* consapevole come l'ultimo tipo che più adeguatamente può rappresentare la realtà, e ci muove nella direzione in cui solo può cercarsi il nucleo della natura universale.

Quest'ultima veduta costituisce il fondamento della filosofia contemporanea nelle sue forme più vive. Ma per chi risalga ai principi del problema critico come fu proposto dal Kant, è debito riconoscere che, per la prima volta, in esso il soggetto conoscitivo fu considerato non parte dell'universa realtà, bensì presupposto d'ogni realtà conoscibile, principio a cui essa tutta deve riferirsi. Se non che il superare la dualità rimasta nella dottrina del fondatore della critica era una esigenza implicita negli stessi termini dell'analisi critica del conoscenza. I *dati*, infatti, da cui muove l'opera del pensiero non sono estrinseci; altrimenti l'attività del pensiero non potrebbe farli suoi ed elaborarli. Questi dati non sono la realtà esterna in se stessa, bensì le sensazioni

molteplici. E perciò appunto, la coscienza è vera unità del molteplice e insieme molteplicità dell'uno : e i raggi di questo cerchio conoscitivo, partono dal centro che è l'unità dell'appercezione o il soggetto, e vi ritornano. Le due vie della vita interiore sono inverse come direzione, ma nel fatto costituiscono un solo processo, secondo l'immagine dell'antico Eraclito. E nondimeno la sintesi elettiva in che consiste la funzione vera del pensiero, sintesi che raccoglie e stringe quel molteplice in unità, e l'unità riferisce al molteplice (totalità dell'esperienza), trova in una parte del suo contenuto i segni d'una attinenza sua con un termine diverso da sè ; nel che si distingue dall'altra moltitudine di rappresentazioni che si riferisce direttamente al senso o esperienza interiore. L'oggetto della conoscenza è, sì, una costruzione nostra, e in questo senso è immanente nel soggetto che lo costruisce ; perchè l'oggetto è il risultato o il prodotto di un'opera di selezione, o, come diceva la logica antica, di astrazione, ma anche di sintesi. Ogni trascendenza è, per questo rispetto, superata : dacchè di ciò che trascende, per postulato, il soggetto, non si dà conoscenza di sorta. Ma non per questo il contenuto dell'esperienza si risolve tutto nella stessa funzione o processo del pensiero in atto ; e il valore di verità delle idee deriva così dalla attività costruttiva di esse come dal riferimento degli elementi che le costituiscono, cioè le sensazioni o rappresentazioni elementari, ad una realtà che vi concorre traverso a quelli elementi primi della coscienza. Il che, si badi bene, non vuol

dire ritornare al postulato kantiano del noumeno impenetrabile, o dell' inconoscibile dello Spencer. Perchè il Kant stesso non potè mai dimostrare che i fenomeni, o apparizioni o manifestazioni, non corrispondano a codesta ulteriore entità, e non sieno legittime sue rivelazioni in noi. L'antitesi kantiana di noumeno e di fenomeno non ha ragione d'essere, sì per il principio logico di contraddizione che non consente di qualificare, neanche come impenetrabile, codesta riposta realtà, sì anche (e più) perchè il conoscimento è un continuo avanzare nel campo della realtà, per cerchi sempre più vasti di relazioni: e la relazione è appunto la via che unisce i due termini fra cui intercede e che stringe l'uno all'altro in unità. Il vasto cerchio della conoscenza si dilata (o la sfera secondo l'immagine preferita dallo Spencer) nella realtà circostante e la fa sua col distendersi dei raggi che dal centro vanno alla periferia. E poichè questo ingrandimento è perenne e progressivo, così virtualmente il pensiero è infinito, e infinito anche per l'unità della sua direzione (1). Ma nell'estendersi del cerchio nello spazio i punti di contatto della circonferenza coll' infinito della realtà circostante si moltiplicano; e la comprensione totale della realtà nell'ambito del nostro circuito conoscitivo non può mai essere in atto compiuta. La realtà infinità eccede sempre sulle condizioni storiche, cioè empiriche ed evolutive, a cui è legata la conoscenza

(1) Questo concetto ho meglio illustrato nel secondo capitolo di questo libro.

o l'esperienza nella forma a noi soltanto cognita, che è la conoscenza umana: e poichè quella realtà è conoscibile, cioè oggetto di possibile esperienza, così postula la sua presenza ad un pensiero assoluto, cioè ad una assoluta esperienza in atto in cui sia idealmente e realmente immanente.

A questo medesimo risultato, che non tutto nel mondo si può ridurre all'attività del pensiero, ci conduce un altro ordine di considerazioni. L'elemento attivo e volitivo è inerente alla stessa funzione conoscitiva. Il Bergson ha messo in chiara luce questo lato attivo che l'accompagna in tutti i suoi gradi, dalla percezione elementare fino al concetto. Ora l'azione è sempre reazione; perchè non si susciterebbe attività ove non incontrasse resistenza al di fuori di sè e contro di sè. Espressione non si può dare senza impressione, e la percezione non è che la risposta del soggetto all'eccitazione ricevuta. Via via che c'inalziamo nell'ordine degli esseri, l'animale reagisce con movimenti sempre più variati, fino ad espandersi nella libertà umana. La quale è resa possibile da una visione più vasta del mondo dal moltiplicarsi delle relazioni del soggetto con un maggior numero di cose. E nell'uno e nell'altro caso si tratta di una risposta della nostra attività cosciente ad altre attività che non sono la nostra, che sono diverse dalla nostra, ma che si continuano, per così dire, in essa: penetrazione reciproca ed azione fra le cose e noi medesimi. Se, adunque, nulla può esser compreso se non in funzione dell'attività psichica o della coscienza, questa pure, per via dei suoi ele-

menti immediati, o della intuizione, ci mette in contatto con una realtà diversa, quella del mondo sensibile, della natura, che non è in sè un pensante ma un pensabile. Idealismo e realismo son due aspetti d'una cosa sola. Altrimenti la scienza non sarebbe possibile; e il pensiero, come il Saturno del mito antico, divorerebbe i propri figli, o per meglio dire, l'opera sua sarebbe una autofagia. Ciò che distingue la nostra attività fantastica da quelle invarianti che chiamiamo leggi scientifiche, è appunto un ordine di coerenza e di congruenza, che l'attività sintetica dello spirito costituisce e dispiega in presenza di qualche cosa di altro da noi medesimi, a cui lo viene applicando nelle sue interpretazioni. L'avanzare della coscienza è appunto contrassegnato da questo penetrare e distinguere e contrapporre l'essere nostro a ciò che esso non è, ma al quale via via si estende e si comunica, non per una proiezione di sè, ma per una appropriazione ed assimilazione che fa divenire quello parte di sè, come suo oggetto; dachè oggetto, non si può dare senza soggetto, cioè senza la luce che lo illumina; nè oggetto senza oggetto, cioè senza un termine reale, non già indipendente, a cui si riferisca.

III.

Chi guarda, intanto, al fondo di questo nuovo umanismo e storicismo italiano che ogni realtà riduce all'atto del pensiero ed ogni diversità qualitativa annulla nella unità del processo conoscitivo,

si accorge che, mentre per un rispetto esso riconduce ad una posizione agnostica, per un altro è una forma di redivivo panlogismo. Noi, esso dice, nulla conosciamo che non sia attività del pensiero ; il problema della realtà naturale è assurdo, perchè la natura non è per noi che l' idea della natura. Ma d'altronde, l'attività del pensiero è tutto, e nulla è reale o possibile al di fuori di essa. Quindi, mentre possiamo sembrar poveri di fronte ad un' infinita realtà, rappresentata come un presupposto o un residuo irrazionale, noi siamo in realtà ricchi d'un infinito tesoro, che è il pensiero attivo. Ora il vero è in un'altra via, cioè anche questa volta nella via media. Il sapere è una funzione progressiva potenzialmente infinita ; ma in atto la sua ricchezza, pur essendo in continuo incremento, di fronte all'universo infinito è circoscritta e misurata. Non tutto nel pensiero, e molto meno nella vita, ha la sua ragione nell'umanità e nella storia : nè queste danno una risposta adeguata a ciò che noi aneliamo di conoscere intorno all'ultima realtà delle cose, ancorchè nella storia e nella vita umana e nel pensiero possiamo cercare il centro vitale e, per noi, il valore vero del mondo. Se l'umanità non ha giustificazione nella profonda costituzione dell'universo, il sistema dei doveri e dei diritti, cioè il regno della moralità, non ha più significato alcuno. Mentre noi dobbiamo così postulare una realtà universale al di fuori del mondo del pensiero, che è il mondo della storia umana, dobbiamo altresì riconoscere che la possibilità del suo entrare a far parte del mondo

del pensiero, cioè la sua intelligibilità attestata dalla scienza che penetra la natura e ne volge le forze ai fini della vita, è data dalla sua razionalità, cioè dalla sua inerenza in una ragione assoluta.

Ma intanto, poichè la nostra esperienza ha un carattere storico che ne determina le condizioni e i limiti (e qui ha la sua radice la religione, che è sentimento di dipendenza da un potere superiore e insieme sentimento d'infinita libertà che nasce da codesto contatto spirituale), noi riconosciamo di dover rinunciare alla infinità in atto del pensiero, che nella nostra esperienza si presenta come processo discorsivo, e perciò intrinsecamente circoscritto. Nè questo risultato può sembrare sconsolante. Chi potrebbe garantire che tutti i nostri bisogni debbano trovare il loro appagamento lungo l'esperienza della vita? L'incompiutezza irrequieta, e l'inappagata idealità non sono elle il premio e l'impulso delle nature finite? La stessa impossibilità di chiudere in una forma di pensiero definitiva la totalità del reale, non è forse stimolo ad una indefinita approssimazione a quell'ideale, ed argomento per non arrestarci mai sulla diritta via del conoscenza?

Questa distinzione (che non è antitesi) tra una forma relativa, cioè storica, di pensiero progressivo, e l'esigenza di una forma di esperienza compiuta e assoluta, espressione della realtà, ci ricondurrebbe, nondimeno, a quella dualità trascendente per la quale noi bensì non sentiamo il sacro orrore che oggi ne hanno tanti e specialmente i nuovi hegeliani (il dualismo è pure una possibilità concettuale), ma che, per

fermo, non appaga il più profondo bisogno dello spirito, che è pur sempre quello dell'unità. Ora codesta unità, se deve avere in sè la ragione e della realtà naturale e del processo del pensiero finito e insieme essere in se medesima perfetta e sovrana coscienza, conviene rappresentarcela necessariamente nella forma dinamica e vitale; il che vuol dire attività perenne, ma non evolutiva e progressiva come la coscienza finita, che in questa perfettibilità rivela la propria deficienza, e si muove nel tempo e nella storia perchè non attinge l'eterno. Se non che, questa eternità e assolutezza non è l'immobilità statica della sostanza spinoziana o della divinità medievale, o dell'atto puro di Aristotele, che è forma di vera trascendenza; bensì dev'essere eternità vivente (1). La vita è una categoria superiore a quella della natura e alla storia: come quella che comprende la eterna stabilità dell'una e la mobilità dell'altra. In una coscienza e in un soggetto assoluto la vita, che è una stessa cosa col pensiero e col valore, non è successione di atti o momenti; perchè ciascun atto esprime una perfezione di stato che è in sè compiuta: come la pianta che ad ogni momento, o come seme, o come virgulto, o come albero, è ciò che dev'essere per sua natura e potrebbe idealmente fissarsi in esso; ciò che non è dei momenti storici, ciascuno dei quali è su-

(1) Quest'ordine di concetti che io già chiaramente proposi in un mio scritto nella *Rivista di Filosofia*, I, 1909, ripubblicato nel mio volume cit. *Dalla Critica ecc.* (1910), p. 118-133, è ora assai bene svolto dal PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God in the light of Recent Philosophy*, Oxford, 1917.

perato dal susseguente, ed ha la sua ragion d'essere nella unità della serie di cui fa parte. *Vita eterna* è quella che il Nuovo Testamento attribuisce a Dio ; ed allinea nella stessa direzione le idee di « via », di « verità » e di vita », significando così che la vita è via continua, e perciò appunto verità perfetta. E Dante illustra codesto concetto profondo con una serie d'immagini luminose, come « l'eterna fontana », il « miro gurge », culminanti in quello dell'eterno amore che da sè raggia perpetuamente le creature, e si apre in *nuovi* amori cioè eternamente si rinnova : dove il *nuovo* e l'*eterno* sembrano attributi per l'antica teologia inconciliabili e incompatibili.

Il naturalismo riduce il pensiero ad un epifenomeno della natura materiale e del mondo meccanico : l' Umanismo dei neo-idealisti riassorbe la natura nel pensiero, e nella storia in cui esso si svolge. Solo se nella natura ricercheremo i valori che si coordinano al pensiero umano : solo se entrambi si considerano come attività continue o vie diverse di un'unica vita consapevole in cui ineriscono, ci sarà possibile elevarsi ad una visione superiore che in luogo di sacrificare l'uno dei due termini all'altro, li coordina in unità creatrice, da cui essi derivano la ragion d'essere e la vita. Nè in una coscienza assoluta codesta diversa forma di attività può implicare alcuna disarmonia. Perchè, se è vero (1), come già sopra notammo, che l'attività presuppone

(1) Come contro il BRADLEY, notava il TAYLOR, in *Mind*, 1910, p. 258, cfr. HOFFMANN, *Religionsphilos.*, § 18.

la resistenza, questa non può applicarsi ad una natura infinita che nulla ha, nè può avere, al di fuori di sè, e che genera eternamente in se medesima. E poichè codesta attività è ordinatrice di fini, così nella serie graduale dei valori che essa crea, dà a ciascuno di essi la consistenza che gli compete; onde alle individualità spirituali, creatrici o comprensive di valori in sè infiniti (il vero, il bello e il bene) non è lecito attribuire quella efimera e transeunte realtà, che il naturalismo e l'idealismo assoluto, per opposte vie, loro assegnano nella economia dell'universo.

PER IL REALISMO CONOSCITIVO E CONTRO L'IMMANENTISMO

I.

I capi essenziali a cui si riduce la filosofia dello spirito e della sua attualità nella storia, nella forma che le hanno data specialmente gli odierni neo-hegeliani d'Italia, sono questi tre: la critica di ogni forma d'esteriorità o, come si suol dire, con termine improprio, di *trascendenza* dell'oggetto conoscibile: la negazione della individualità come soggetto, e la riduzione delle molteplici individualità spirituali ad un soggetto unico, cioè lo spirito universale, di cui quelle non sono che momenti o atteggiamenti empirici: infine la riduzione delle antitesi reali a differenze di grado anzichè di natura. Di questi, non prenderemo qui in esame che il primo punto — premessa da cui dipendono gli altri due — e solo per una via indiretta; dibattendo principalmente le questione del valore di verità dei principi che reggono ogni forma del conoscere; ma in tal modo che le conseguenze a cui giungeremo appariranno facilmente estensibili

ed applicabili alla funzione stessa del conoscere in generale, guardata non nelle sue origini o negli elementi che la costituiscono, bensì rispetto alla sua validità, cioè nel riguardo più propriamente gnoseologico, che è il più essenziale e vitale.

Quella parte della epistemologia o gnoseologia che dopo averne esaminato le origini e la struttura, indaga il valore del conoscenza, segna il passaggio della filosofia dell'essere e del conoscere a quella del valere. Per essa entriamo nel regno dei *valori*, che formano l'oggetto proprio dell' Etica, dell' Estetica, della filosofia della religione e del diritto, cioè alle scienze *assiologiche*; perchè i valori conoscitivi rendono possibili i valori operativi, i valori teoretici aprono la via ai valori creativi e pratici. Questo termine e concetto di *valore* (*gelten, werth*), specialmente dopo il Lotze, ha, come è noto, acquistato un posto prevalente e una nuova importanza per la Logica moderna. Ma esso implica altresì un grande problema metafisico. Perchè se il valore di verità di una conoscenza presuppone non solo l'attinenza ad un oggetto corrispondente sì anche il riferimento ad un soggetto per cui quella conoscenza vale, la totalità dei valori conoscitivi deve riferirsi ad un soggetto assoluto per cui essa valga, non essendone possibile empiricamente la comprensione ad una coscienza finita. Il valore conoscitivo di una verità è indipendente bensì dai processi psichici empirici onde è sorta: e le proposizioni matematiche che nascono per opera di una costruzione sintetica, valgono anche se non riconosciute o per

ignoranza o per errore: valgono, cioè, di per sè e in sè. Ma questa indipendenza del valore importa altresì una misura di superiore realtà; e di qui la esigenza metafisica che il valere di per sè implichi il valere per una coscienza assoluta ed universale.

Ma prescindendo da questo problema che ci condurrebbe in un altro ordine di ricerche da quello che qui imprendiamo, il quesito che ci occupa, ed è così vivo e vitale nella filosofia moderna (1), si può generalmente formulare così: qual'è la forma che deve avere una rappresentazione perchè possa dirsi valevole? e si risponde comunemente: la sua obbiettività. Se non che qui si aprono le vie divergenti, che sono principalmente tre; quella che si vuol chiamare della trascendenza (la verità di una idea è la sua corrispondenza ad un oggetto o termine indipendente: l'*aequatio rei et intellectus* degli scolastici); quella che oggi si dice dell'immanenza (la verità è intrinseca alla stessa idea come pensiero, l'essere è nella conoscenza, ogni realtà si risolve nello spirito, ogni oggetto nel soggetto); quella strumentale del Pragmatismo umanistico (la verità di una idea si misura dalla sua efficienza vitale, dal suo valore pratico, dalle sue conseguenze umane). Di quest'ultima dottrina che, specialmente in America, in Inghilterra,

(1) In uno degli ultimi Congressi filosofici, quello di Heidelberg, il problema della verità fu il centro delle discussioni (cfr. EWALD in *Philosophical Review*, Sept. 1909, p. 514 segg. e il mio libro *Dalla Critica al nuovo Idealismo*, p. 30 s.), 1910.

in Francia e fra noi ebbe, negli ultimi anni, gran voga, non ci occupiamo qui, perchè è una posizione e una direzione mentale oramai superata, e generalmente abbandonata. E nemmeno è proposito nostro qui addentrarci nell'analisi critica del carattere costruttivo e selettivo o economico della conoscenza umana in generale, che giova a risolvere e dirimere, secondo noi, la controversia fra la dottrina della trascendenza e quella dell'immanenza della verità, come quello che stabilisce il vero senso della obbiettività del pensiero e perciò della sua verità: il che potremo fare altra volta. La questione essenziale sarà da noi illustrata indirettamente, col determinare il valore generale della conoscenza della natura nei principi logici fondamentali che la governano e la rendono possibile: col ricercare, cioè, se e in qual misura, quelle forme che, scientificamente costituite e fissate, chiedono l'assenso d'ogni mente normale, valgano anche come espressioni effettive della realtà specialmente esteriore. Naturalmente anche codesta ricerca ci condurrebbe sulla via di un altro problema di natura metafisica: come si accordino quelle forme universali della realtà col contenuto di essa realtà, e se quella dualità che ci si presenta fra le nostre esigenze mentali e le condizioni effettive del reale non abbia radice in una comune e superiore unità. Ma poichè noi siamo circoscritti ad un'opera fragmentaria sì nelle concezioni della scienza e sì nelle leggi della vita e dell'esperienza, così prima di tentare quel problema superiore dobbiamo chiederci

qual sia il valore di verità dei principi che informano di sè la scienza della natura: e se, pure essendo necessari, sieno adeguati ad ogni esperienza possibile.

II.

Ora quel valore dipende in generale dalla relazione fra continuità e discontinuità. Ogni conoscenza è governata da una duplice (apparentemente antitetica) esigenza: quella della connessione e dell'ordine delle cose; e quella della loro ricchezza, vitalità incoercibile e varietà innumerevole. È questa la polarità dell'unitarismo e dal pluralismo fra cui si muove tutta la storia del pensiero umano (1); l'antinomia, sostanziale, e quasi tragica, dell'intelletto rilevata dal Kant, che mentre da un lato lo sospinge a chiudere la serie, dall'altro lo fa accorto che questa sua funzione è arbitraria e che la serie deve protrarsi all'infinito. Il cerchio e la linea prolungata illimitatamente sarebbero i simboli grafici di codesto doppio motivo dello spirito umano.

Se risaliamo per le forme o gradi fondamentali del conoscere, incontriamo come prima forma il riconoscimento per associazione rappresentativa: cioè il nesso fra nuove e precedenti esperienze. A questo processo, che può aver forme varie di associazione

(1) V. il mio scritto sul Pluralismo, negli *Atti del Congresso internaz. di filosofia* di Bologna, I, 1911 e ora l'ALIOTTA in *Coltura Filosofica*, 1917.

spontanea ed involontaria o di associazione riflessa (1), si collegano tutte le forme di descrizione e classificazione scientifica, per somiglianze e differenze. Codesta possibilità o capacità nostra di ricondurre ad un tipo precognito una serie di nuove esperienze, fu da Platone fantasiosamente rappresentata nella dottrina della *Anamnesi*, ed espressa nella teoria delle idee. Un secondo processo è quello che si può dire della inferenza. Concetti e giudizi nuovi possono essere formati analiticamente senza ricorrere all'esperienza a cui le scienze descrittive e classificative sono per natura loro legate. E questa è una forma di continuità conoscitiva di più alto grado, poichè si tratta di combinazioni concettuali. La relazione logica fra ragione e conseguenza è una tal regola che dà la possibilità di nuovi elementi conoscitivi: ad es. l'equazione $A = C$, se io conosco che $A = B$ e $B = C$. Tutte le scienze formali ed analitiche (logiche e matematiche) riposano su questo fondamento. Ma allorchè c'inalziamo non già dai fatti alle idee, nè procediamo a nuove combinazioni concettuali per illazioni tratte da altri gruppi concettuali o giudizi, bensì arguiamo nuovi fenomeni da fenomeni dati, abbiamo la più feconda forma di conoscenza, che si esprime nella legge di causalità. La quale, per la filosofia moderna, dopo l'Hume e il Kant, è la questione centrale, come per l'età di Platone fu la creazione delle idee universali

(1) Sulle quali vedi, fra gli altri, l'HOEFFDING, *Ueber Wiederkennen* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XIV, p. 38 segg.) e *The Problems of Philosophy* transl. by Fischer, New-York, 1905, p. 61 s.

e la relazione dei fenomeni col sistema dei concetti. Questione essenziale e vitale per la gnoseologia moderna, ho detto: perchè la sua difficoltà nasce da un duplice ordine di condizioni di valore: da un lato, la necessità di collegare le esperienze e di ricondurre questi nessi al tipo del rapporto logico di ragione e conseguenza: dall'altro, la necessità di distinguere in quell'attinenza gli elementi subiettivi dalla realtà obiettiva. Il criterio della realtà, o il valore di verità, è pur sempre la connessione inseparabile dei fenomeni. E poichè il mondo della vita interiore, come diceva lo Schiller, è in un certo senso più vasto di quello della realtà esterna, l'uomo si trova nella costante e premente necessità di determinare e combinare i suoi pensieri per modo che essi possano considerarsi come manifestazioni genuine ed espressioni fedeli di una realtà obiettiva. E solo così egli può sperare di avere i mezzi onde attuare i suoi propositi nella vita.

Ora il concetto causale ci si presenta sotto due aspetti fondamentali: in un forma, per così dire, provvisoria ed elementare, alla quale empiricamente stiamo paghi: e in una forma ideale verso cui tendono tutte le ricerche e le teorie scientifiche. In quella, ci appare come semplice successione condizionata: se il fenomeno A appare, inevitabilmente ne segue B: e B appare soltanto se è preceduto da A. Non si afferma che vi sia, per questo, vera relazione causale: poichè è possibile che quei due fatti dipendano successivamente da una comune causa antecedente. Il concetto ideale di causalità va più oltre, e vede

nel fenomeno che noi designiamo conseguenza la continuazione di quello che noi chiamiamo causa, o il suo equivalente in una forma nuova. Per tal guisa il concetto causale si trasforma in quello di evoluzione. Nè è perciò maraviglia che quest' ultima abbia avuta una importanza così grande nella scienza moderna, solamente seconda all' idea di causalità di cui non è che una speciale applicazione o trasfigurazione.

Ad ogni modo, tutte le forme o modi di conoscenza ora enumerati dipendono da certi assiomi o principi, la cui validità, o valore di verità, è necessario ed essenziale per la gnoseologia moderna il sottoporre ad un esame critico. Il problema è, in sostanza, questo: può egli il concetto tenersi espressione adeguata per la moltitudine dei fenomeni, o la legge per le loro mutevoli combinazioni? La diversa risoluzione che ne danno la filosofia antica e la moderna, nasce dall'aver quella l'occhio alle difficoltà inerenti al rapporto tra il fenomeno sensibile e l'idea, questa invece piuttosto alle relazioni, difficilmente determinabili, fra le scienze empiriche (naturali o storiche; cioè scienze della natura e scienze formali da un lato e le scienze della cultura dall'altro, secondo l'espressione del Windelband) (1). Platone trovava la soluzione in questo: che le idee scendono da una esistenza superiore, e il pensiero faticosamente le ritrova tra le imperfezioni del mon-

(1) Vedi per tutti gli altri suoi precedenti scritti, l'ultimo libro del WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, spec. pagg. 21 e seg.

do sensibile. I principi della conoscenza sono, dunque, intuizioni. Nel periodo moderno, invece, la incommensurabilità dei principi (principi logici e quello di causalità) coll'esperienza, ha dato origine a quella che l'Hoeffding chiama teoria della formazione arbitraria di quei principi, ai quali tutt'al più l'esperienza porge occasione, e che sono non già risultati ma postulati. L'Hobbes e il Fichte si muovono variamente in quest'ordine di pensiero che considera i principi fondamentali del conocimiento come una libera costruzione, e come un'applicazione della legge di autoconservazione. Nè altrimenti la pensa l'irrazionalismo contemporaneo.

D'altra parte l'empirismo e l'evoluzionismo (che è l'empirismo esteso dall'individuo alla specie) pone in rilievo il valore di quelle occasioni empiriche e la loro efficacia nella creazione di quei postulati, trasformandole in vere cause adeguate di questi (Mill e Spencer). Mirano, infatti, a dimostrare come per la continua azione dell'ambiente e dell'esperienza questi principi generali si vanno costituendo; e concludono che nessun principio possa aver valore al di là della verifica empirica, e che, dell'esperienza essendo essi i risultati, non sono estensibili fuori di questa; senza por mente che quei principi effettivamente condizionano l'esperienza, la quale non spiega la necessità e l'universalità della loro natura.

Una nuova teoria è quella che si può dire economica (Mach, Avenarius). Essa riconosce egualmente i diritti della esperienza passiva come dell'attività sintetica del pensiero; poichè considera i principi

come una specie di riazione ideale intesa ad ottenere l'apprensione delle cose per la via del minimo mezzo. Concetti e principi sono ordinati a fare l'uomo signore dei fatti e a registrarne il ricordo. Atomi, forze, leggi, sono simboli necessari (teoria simbolica della conoscenza, di cui è un aspetto la teoria economica) convenzioni utili, in quanto ci soccorrono a dominare la natura pei fini della vita, oltrechè per la necessità della conoscenza che è funzione semplificatrice. Tale è la posizione anche d' insigni uomini di scienza, come il Maxwell, l' Hertz, il Planck, il Poincarè : e, in fondo, ad essi si accostano anche i pragmatisti e gli attivisti delle varie scuole ; e nella critica dell' intellettualismo, anche il Bergson.

Se non che, tutte queste varie teorie sul valore dei principi della conoscenza, presuppongono la critica analitica o regressiva della conoscenza stessa, che ha il suo progenitore nel Kant. Perchè quale possa essere l'oggetto o il contenuto dell' intuizione, o del postulato, o della generalizzazione empirica, o che cosa corrisponda alla domanda economica del pensiero, può solo determinarsi per opera di una critica retrospettiva dei dati dell'esperienza e dei presupposti su cui si fonda la sua interpretazione, cioè della struttura organica e costitutiva del conoscimento. Il che non vuol dire che l'analisi non sia un lavoro il quale non abbia bisogno d'essere rinnovato. Che anzi una revisione continua dei principi è necessaria, e non se ne può prescindere impunemente, come disse già l' Helmholtz. E la teoria economica lo ha messo anche in più chiara luce, dimotran-

do che differenti principi posson essere necessari in diversi tempi o condizioni della cultura scientifica; talchè un principio che per lungo tempo promosse le ricerche (p. e. la concezione meccanica della natura) può in seguito esser riconosciuto inaccettabile o insufficiente, senza che possa esser negato per questo il valore storico e provvisorio di quelle ipotesi di lavoro. Ma vi sono alcuni aspetti della vitale questione, che la teoria puramente economica della conoscenza non basta ad illustrare, e che non si possono trattare senza tener conto dei nessi organici della gnoseologia con altri problemi filosofici.

Queste forme generali che rispondono alle nostre esigenze intellettuali, debbono anche rispondere alla natura generale della nostra coscienza; come i colori dipendono insieme e dagli oggetti esterni e dalla struttura dei nostri organi visivi. Soprattutto è profondamente radicato nella nostra coscienza come nella conoscenza (e il Kant ben lo vide nella Deduzione delle categorie) il bisogno della unità e continuità. Ma da questo non traggono il loro valore, cioè non è provata la loro validità obiettiva. Può una tal condizione rispondere al bisogno economico del pensiero; ma nulla decide circa la sua verità. Oltre a ciò, questi principi e ipotesi fondamentali non sono alcunchè di arbitrario, anche se sono ipotesi di lavoro (*working hypothesis*, come dicono gl'inglesi) in servizio della nostra economia intellettuale anzichè parti proprie della realtà che noi cerchiamo d'intendere per mezzo di esse. Perchè la ipotesi di lavoro opera

anche nella direzione della realtà. Ogni strumento deve essere adattato e alla mano che l'adopra e all'oggetto che dev'essere fabbricato. Quindi è che la cosa stessa deve in qualche modo corrispondere alle tendenze e forme della nostra conoscenza, anche se condizionatamente; e questo, a cominciare dal contenuto elementare delle semplici sensazioni, nonostante la loro subbiettività, fino alle più astratte unificazioni ed astrazioni del pensiero. Il Kant stesso riconobbe codesta necessità di congruenza della razionalità colla realtà: perchè se la ragione, come si esprime l'Hoeffding (1), comanda, o aspetta, o anticipa, o postula, essa, come tutti coloro che impartiscono gli ordini, si trova nella necessità di conformare i suoi ordini anche alla capacità di chi deve obbedire.

Di qui la questione del rapporto fra il problema della conoscenza e quello dell'essere. Questione tanto più viva e necessaria oggi perchè così la teoria critica della conoscenza, come quella economica ed anche quella arbitraria, tendono più o meno a sostituire un nuovo concetto della verità a quello tradizionale, che si suol dire di trascendenza. Parrebbe, difatti, che noi non potessimo escire da una delle due estreme soluzioni (2): o il pensiero presuppone il suo oggetto, e la verità sta nel conformarsi ed esso; ovvero il pensiero crea in sè il

(1) HOFFDING, *The Problems of Philosophy*, p. 81.

(2) Così p. e. afferma anche il GENTILE, *Sistema di logica come teoria del Conoscere*, Pisa, 1917, I, p. 65. Cfr. anche *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, 3 ed., Bari, 1920, p. 4 segg.

suo oggetto, è, anzi, esso stesso il suo solo oggetto. Non c'è, parrebbe, via di mezzo fra quella dualità e questa identità o medesimezza, fra la trascendenza e l'immanenza.

III.

Ora la questione sul valore della conoscenza è una cosa sola con quella del suo oggetto. Il concetto comune e tradizionale di verità obiettiva è la presenza alla mente di una realtà indipendente che ne è il termine o l'oggetto. O che questo sia accolto *sic et simpliciter* dalla conoscenza o vi sia più o men fedelmente riprodotto, ovvero vi sia sostituito da un segno (semiotica), sempre si urta nella impossibilità di determinare l'attinenza fra il pensiero e il suo contenuto, perchè i due termini si presuppongono metafisicamente estranei l'uno all'altro. Riferirsi, corrispondere, conformarsi, apprendere e altre espressioni consimili implicano sempre questa exteriorità. Ora è stato merito imperituro del Kant non solo aver liberato la gnosologia da questi presupposti del metodo psicologico e critico, ma anche l'aver costituiti gli elementi che determinano i limiti e la funzione del soggetto nell'apprensione, o meglio costruzione, della verità. Come non si dà in generale oggetto, senza soggetto, cioè non ci possiamo rappresentare oggetti di conoscenza se non come contenuto di qualche coscienza, così la ragione critica ha escluso

per sempre ogni forma di realismo irriflesso e di volgare obiettivismo conoscitivo. Solo il pensiero in atto è quello da cui sorge il valore di verità: ed anche il passato e il futuro possono essere per noi realtà in quanto sono presenti, e in certo modo immanenti, nella coscienza.

Ma l'analisi critica del processo conoscitivo esclude, dall'altra parte, che tutto il contenuto di esso si risolva nel soggetto. Se interroghiamo la coscienza e ciò che è dato in essa, troviamo sempre una sintesi vivente, cioè un molteplice ridotto ad unità. In questa sintesi sta l'oggetto della conoscenza: perchè quali che sieno gli elementi offerti dalla realtà, solo in quella forma di unità divengono oggetti di conoscenza. L'oggetto perciò, in quanto tale, non è reale al di fuori della coscienza: perchè gli elementi ond'è costituito si possono trovare in altre molteplici combinazioni. Il nodo della questione sta nel determinare in quali condizioni codesta sintesi abbia valore di conoscenza al di là dell'individuo e della specie: ed è manifesto che questo avviene se il modo di questo rannodamento si fonda sugli elementi stessi, e sulle leggi organiche del conoscimento, onde possa servire di norma ad ogni altra sintesi individuale. Allora soltanto il concetto ha valore di conoscenza oggettiva.

L'oggettività del pensiero è, quindi, la sua necessità, e, di conseguenza, la sua universalità. In questo senso è vera l'affermazione Kantiana che noi stessi siamo artefici degli oggetti della

conoscenza in sè stessa. Artefici, ma non creatori, come vorrebbero i neo-idealisti. Ogni forma di conoscenza, dalla percezione, che è un processo selettivo fra molteplici sensazioni, fino al più alto concetto scientifico, è un prodotto di una cernita che la Logica chiama processo astrattivo: opera continua di economia del pensiero, senza la quale lo spirito umano non potrebb'essere signore delle sue rappresentazioni. In questo sta la necessità sua, e insieme la sua necessaria limitazione nell'infinita moltitudine delle attinenze reali o possibili: in questo, la ragione per cui opera sul contenuto che trova, e per cui insieme costituisce il suo mondo: il quale esprime, sì, una forma della realtà e una parte di essa (certo, la più preziosa ed ammi-revole, come diceva il Lotze), ma non la realtà totale ed universale. Se noi, dunque, abbiamo presente che la natura del conoscenza consiste in questa sintesi elettiva operantesi nella coscienza umana, la quale dalla pienezza incommensurabile dell'universo trasceglie per costruire un proprio mondo di oggetti, ci sarà lecito intendere come la verità del nostro conoscere stia in questa attitudine a costruire oggetti che, per contenuto e forma, appartengono alla realtà, e tuttavia per virtù di quella selezione ordinatrice sono creazioni nuove. Questa potenza costruttiva dell'attività sintetica dello spirito che era già riconosciuta dal Kant, e pel tramite dell'idealismo Fichtiano doveva condurre alla onnipotenza spirituale dell'Hegelismo, dovrebbe essere, se mai, corretta da una più pre-

cisa analisi realistica della funzione conoscitiva nel senso che le proprietà o forme o leggi intime che noi attribuiamo al soggetto non possono essere spiegate soltanto coll'idea del soggetto stesso in atto. Sono esse pure dei fatti obiettivi, e debbono avere la loro radice e ragion d'essere nella realtà che si manifesta per esse e per esse opera nella nostra coscienza in atto. Immanenza e (se così si vuol dire) trascendenza, si presentano così come due aspetti di un unico processo, in cui l'oggetto condiziona il soggetto, e questo trasforma quello in una creazione nuova ed originale.

IV.

Ogni forma d'idealismo assoluto nel suo aspetto logico incontra, difatti, alcune essenziali difficoltà, che non sa nè può in alcun modo eliminare; perchè mentre mira a risolvere tutto il reale nel pensiero, tutta la realtà pensata o pensabile nella realtà pensante, si trova poi dinanzi ad una forma di pensiero empirico la cui esistenza e apparizione è per questa dottrina inesplicabile, e la cui potenza non può mai adeguare il reale nell'infinita sua grandezza; il che implica la necessaria esigenza e il riconoscimento di un pensiero infinito, distinto dalla condizione empirica del pensiero finito, e avente un « infinito valore » secondo la parola di Dante. Posta pure, col Berkeley, la *idealità del reale*, bisogna anche porre la realtà dell'ideale, perchè il pensiero innanzi tutto è. Vi è, dunque,

una reciproca insidenza dei due termini: ma al pensiero non si può ricondurre l'essere, almeno in astratto; perchè, come categoria logica, l'essere ha maggiore universalità, anzi l'assoluta universalità. Se poi guardiamo al contenuto della coscienza, che è il punto da cui dobbiamo pur muovere in ogni ricerca, si trova una moltitudine d'idee che non portano il segno della loro intera provenienza dalla mia attività interiore, e nemmeno da quella dello spirito in generale. E bisogna pure spiegare come possa nascere nello spirito, se tutto è spirito, l'idea d'una realtà indipendente e differente da esso, quella della realtà naturale. Per quanto sia legge inerente al pensiero umano il tendere alla unificazione finale, la irreducibilità dei due ordini di fenomeni, lo spirituale e il corporeo, rimane ferma; e con essa una dualità difficilmente superabile, e contro la quale non dobbiamo nutrire preconcezioni di sorta. Perchè se è assurdo il voler derivare il mondo psichico dal corporeo, è ben malagevole altresì il dedurre questo da quello. Come lo spirito crei la natura, anche lo sforzo meraviglioso della Dialettica Hegeliana (e il Croce l'ha riconosciuto) non è riescito a dimostrare: e ognuno sa in quali difficoltà si ravvolga lo stesso Creazionismo teistico nel rispetto della critica razionale e filosofica. Forse a ciò soccorrerà nei suoi prevedibili progressi la Fisica moderna, colla teoria della costituzione elettronica o dinamica della materia, la quale tende a ridurre il corporeo apparente ad un incorporeo reale.

Ma questa incapacità del pensiero a raccogliere in sè tutto il reale, e questa possibilità d'un residuo irrazionale, ci parrà anche più manifesta esaminando le attinenze tra alcuni principi formali della conoscenza nostra colla realtà da cui le nostre esperienze derivano. Basterà raccogliere la nostra attenzione su due sole di esse, ma fondamentali: la relazione tra la quantità e la qualità: e il valore della forma temporale rispetto al concetto di causalità che in quella forma a noi si presenta.

Il cosiddetto naturalismo scientifico e il moderno idealismo conoscitivo, di tipo neohegeliano, s'incontrano, da punti pur così distanti, nella tendenza a ridurre le differenze qualitative a diversità quantitative. Nel comune intento di affermare la identità e la continuità, l'uno del mondo empirico l'altro del mondo ideale, quello, il Naturalismo, col suo concetto meccanico della natura, mira a ridurre i mutamenti a movimenti, le differenze specifiche a differenze di grado, questo, il neohegelismo, a risolvere le antitesi di essere e di non essere, di verità e di errore, di bene e di male, a diversità non essenziali ma gradualì. Sarebbe, certo, un progresso inestimabile del sapere se si conseguisse quella possibilità di ridurre le differenze qualitative a diversità di movimenti, su cui si fonda, dopo Galileo, il concetto meccanico della natura, fecondo, senza dubbio, storicamente di tante magnifiche scoperte ed invenzioni tecniche. Ma chi poi si domanda se possa essere considerata come una veduta finale e definitiva nel rispetto conoscitivo,

incontra difficoltà insuperabili. Perchè se anche dovessimo consentire che tutto nella natura corporea può essere spiegato per la concezione meccanica (e la scienza moderna molto ne dubita) non per questo le qualità dileguerebbero dal mondo. Le proprietà quantitative non esprimono l'intima essenza delle cose: servono piuttosto all'esatta descrizione dei fenomeni, come hanno riconosciuto, fra gli altri, il Maxwell e l'Hertz: il quale ultimo le considera come una addizione alla teoria economica della conoscenza. Il problema, come si vede, si riduce a trovare un gruppo di simboli che possano essere applicati utilmente, per trarne conclusioni confermabili da nuove esperienze. Ma nulla esclude che si possa dare un'altra serie di simboli. E vi è poi sempre nell'esperienza un residuo irreducibile alla sola formula quantitativa: come avviene quando si riconosce che le proprietà di un prodotto chimico non posson derivarsi da quelle dei suoi componenti, e ci appaiono come proprietà nuove.

Ai nostri giorni, codeste riflessioni critiche hanno presa una forma speciale presso gli uomini di scienza, dopo i tentativi fatti o di ricondurre i fenomeni elettrici sotto la concezione meccanica della natura (Boltzmann), o di derivare i principi di questa dalle leggi dei fenomeni elettrici (Hertz). E più generalmente appare di grande importanza la critica svolta dal Maxwell, e più tardi dallo Ostwald, dell'ordinaria concezione della materia, come di una massa estesa. Il lato difettivo di questo

concetto, secondo il Maxwell, sta in ciò ; che tende a rappresentare la materia come inerte. Invece è il moto che rende intelligibile lo stato apparente di essa. Onde la teoria del movimento deve precedere quella dell'equilibrio, la dinamica esser fondamento della statica. Dal movimento noi attingiamo la nozione di forza e di energia, per la quale l'equilibrio diviene possibile. La materia appare così come la costanza del movimento, o il risultato dei movimenti contrastanti. Oltre a ciò, secondo il Maxwell, in questo d'accordo con Lord Kelvin, è un pregiudizio fallace il considerare la materia come estesa, e la molecola come una entità rigida: perchè risorge sempre la questione: che cosa tiene unite le molecole. Come la cosa essenziale nella linea è il movimento che la genera, così dobbiamo sempre operare con concetti dinamici per illustrare le condizioni statiche sotto cui si presenta la materia, e interpretare l'energia potenziale per mezzo della energia viva ed attuale.

Ma dato tutto questo, noi non possiamo sottrarci ad un problema che ritorna insistente dinanzi al pensiero: se codesta idea della continuità del movimento e dell'attività può essere estesa universalmente, e basti a sopprimere le qualità geometriche del mondo corporeo. Anche se la dinamica può affermare la sua priorità, per così dire, logica sulla statica, questa non può essere *eo ipso* esclusa. Il Maxwell medesimo riconosce che alla interpretazione della natura sono indispensabili i concetti geometrici non meno dei dinamici. Ora, in contrasto

colla dinamica, la geometria denota la simultaneità, ciò che nella natura si manifesta nella forma spaziale. Vero è che vi sono alcuni, come l'Ostwald, i quali tutto riducono ad un comune denominatore, l'energia. La massa, lo spazio, il peso, le proprietà chimiche dei corpi, tutto si dovrebbe risolvere in questa visione energetica. Ma frattanto non appare evidente questa pretesa equazione fra il concetto di energia e i movimenti spaziali. Si può, sì, stabilire la continuità del processo: ma quello che rimane a spiegare è l'attinenza di quel processo colle condizioni statiche, le quali ci si presentano come alcunchè di reale e d'irriducibile a quella misura dinamica; come le proprietà dell'organismo sono altra cosa dal dinamismo vitale e soprattutto spirituale. Qui pure, dunque, ci dobbiamo arrestare ad una dualità, ad una proporzione, per così dire, irrazionale, fra l'essere e la conoscenza, che non può venire interamente eliminata: alla possibilità, in altri termini (dall'Hoeffding rassomigliata al valore del numero immaginario in matematica), che l'essere abbia tali attributi i quali non possano venir compresi o definiti entro le dimensioni e condizioni nelle quali il nostro pensiero si aggira.

V.

Ad un risultato consimile di un residuo irrisolvibile della realtà nel pensiero così com'è costituito e in atto, conduce altresì l'esame della relazione che corre fra il concetto o la forma empirica e il

concetto ideale della causalità. Com'è noto, l'idea di causalità si presenta principalmente nell'aspetto di una costante ed immutabile successione. Ma da questa forma empirica la indagine si avvanza nel riconoscere, nella continuità della serie, una diminuzione progressiva delle differenze fino a che la differenza nel *tempo* fra i due termini di causa e di effetto è ridotta ad un minimo. In altre parole, il pensiero tende progressivamente verso la loro identità completa. Nel concetto razionale di causa è quasi eliminato l'elemento del tempo: talchè se questo processo si potesse estendere universalmente noi perverremmo a questo paradosso: che la completa applicazione del principio di causalità implica la sua abolizione. Distrutta la forma della successione, il rapporto causale si risolve nella relazione puramente logica di ragione e di conseguenza. Codesta riduzione del principio di causa al principio di ragione è propria dei grandi razionalisti moderni a cominciare dallo Spinoza e dal Leibniz; e, sulle orme Kantiane, v'inclinano anche, con manifesta inconseguenza, i recenti volontaristi, come il Wundt. Appare ad essi evidente che nell'effetto non ci possa essere più di quel che sia già nella causa; e che il tempo è una relazione puramente apparente non intrinseca ai due elementi. Quest'ultima affermazione è accolta anche dall'Hume, quando nota che nulla garantisce la certezza nell'inferire dal passato il futuro. Pel Kant, invece, la relazione causale e quella razionale sono analoghe, non identiche: e la causalità è una regola che serve a dare unità all'esperienza.

Nel periodo più recente, un duplice tentativo è stato fatto onde eliminare la relazione di tempo, e conseguentemente scuotere i fondamenti dello stesso concetto di causalità. Alcuni idealisti inglesi contemporanei, come il Bradley e il Bosanquet (1), osservano che la relazione di tempo indica sempre una imperfezione e un grado incompleto di svolgimento della nozione di causa. Finchè noi ci rappresentiamo la realtà *sub specie temporis*, la nostra conoscenza è ancora incompleta, ed incompatibile colla assoluta verità, che è conoscenza del *totum simul*, come dicevano gli Scolastici. Più penetriamo al fondo di una cosa, meno ha per noi significato la distinzione del tempo; ed ufficio del conoscere è risalire dal fatto alla idea, che è fuori del tempo. Quelli che prima si chiamavano causa ed effetto coll'avanzare della conoscenza appaiono membri di una totalità, nella quale la relazione è fissa e costante. Ond'è che l'avere noi notizia prima dell'un membro e poi dell'altro, è un fatto che non ha alcun valore di per sè. Quando noi affermiamo una legge fisica, l'intero passato ci appare come una unità compatta, e perciò diciamo che le leggi fisiche sono eterne. Oltre di che, la legge di continuità naturale importa che l'intervallo di tempo tra la fine di un evento che noi chiamiamo causa e il cominciamento dell'altro che noi chiamiamo

(1) BRADLEY, *Appearance and Reality*, II ed., 1903, cap. 4-7.
BOSANQUET, *Logic, or the Morphology of Knowledge*, Oxford, 1888, I, 6. *The Principle of Individuality and Value*, London, 1912, p. 20 segg.

effetto, realmente non esista. L'attinenza temporale ha, perciò, un mero valore empirico: e la storia, che è successione o svolgimento anzichè assorbire la filosofia e identificarsi con essa, come vogliono i neo-hegeliani, ne è piuttosto la precisa negazione.

Muovendo da altri motivi che possono dirsi dell'*esperienza pura*, l'Avenarius e il Mach operano in una simile direzione ideale. Il tentativo loro consiste nell'eliminare dal *dato* immediato della esperienza tutte quelle idee associate o ausiliari con cui noi involontariamente e metodicamente completiamo la nostra esperienza. Il fine della scienza dovrebbe essere il fornire una esatta e metodica descrizione di tutte le condizioni e i processi onde l'esperienza risulta. Quanto alla relazione causale, bisogna, pertanto, riconoscere che ogni uso dei concetti di causa e di effetto rompe arbitrariamente il loro contesto e li contrappone l'uno all'altro. Il fatto della inconvertibilità del tempo si riduce in fondo a questo: che i mutamenti di valore delle grandezze fisiche avvengono in una direzione determinata; ma in sè vi è equivalenza fra l'uno e l'altro elemento.

È manifesto pertanto che tutte queste vedute gnoseologiche per vari motivi tendono ad eliminare il concetto causale nella sua forma elementare, ed a sostituirgli una nozione ideale al di fuori di quella nozione reale che noi attingiamo nel tempo. Ora ogni ricerca devè muovere da un punto determinato dell'esperienza che attira a sè l'attenzione e suscita il problema delle attinenze sue cogli

altri elementi della serie. Quel punto di partenza può bensì parere fortuito ed arbitrario; ma la cosa non può essere altrimenti. E il vero è che la nostra conoscenza si sviluppa storicamente o successivamente, partendo da un punto determinato. L'esperienza può essere frammentaria: ma va progressivamente integrandosi e tendendo verso la continuità e la totalità. Questo carattere storico del nostro conoscimento in atto appare evidente se pensiamo che noi siamo sempre fra l'esperienza del passato e la possibilità del futuro. Ad ogni istante noi distinguiamo fra il presente e l'evento aspettato; e l'aspettazione non può essere che una ipotesi. L'istante singolo che sta fra un *non più* e un *non ancora* ci presenta il problema in tutta la sua intensità, che solo la forza della consuetudine riesce ad attenuare. Ad ogni momento, dice il Bosanquet, noi non possiamo se non dire che il futuro è condizionato dal passato, come effetto dalla causa sua. Onde i concetti di forza, di causa, di possibilità, che esprimono tutti la stessa forma di relazione, cioè di dipendenza, non cesseranno mai di essere necessari. Codesta dipendenza degli elementi successivi dai precedenti sarà pertanto sempre diversa dalla relazione di dipendenza puramente logica e matematica; come quella che è ad un tempo relazione temporale e relazione razionale. Il risultato è, difatti, insieme *dopo* e *in virtù* delle condizioni precedenti: e ciò anche se la perfetta continuità potesse essere dimostrata e riconosciuta.

E nemmeno varrebbe ad escludere la condizione storica della conoscenza e la necessità della sua forma di successione, la provata equivalenza dei varî stati o momenti. Il problema formulato dall'Hume non è stato punto risoluto, come altri ha detto, dalla scoperta del principio della conservazione dell'energia, nè da quella dell'evoluzione. Non da quello: perchè l'equivalenza non esclude la diversità qualitativa, ma la presuppone: perchè A e B non possono essere sostituiti l'uno all'altro, e altra è l'energia cinetica o il lavoro utile, altra è l'energia potenziale. Non da questo: perchè l'evoluzione implica un sempre maggior differenzamento, e la conversione e sostituzione non è possibile, anzi anche meno possibile che nella equivalenza, dacchè questa è circolare, quella è lineare, cioè ha una direzione determinata.

Noi distinguiamo sempre il giudizio psicologico dal giudizio logico, vale a dire il processo formativo, dalla forma compiuta del giudizio che presenta l'equivalenza del soggetto col predicato. Ma nella realtà dell'esperienza esterna l'ordine dei momenti ha lo stesso valore che nel movimento del pensiero, cioè nel processo conoscitivo. Riconosciuta che sia l'equazione fra calore e movimento, astrattamente è indifferente se io passo dall'uno all'altro o viceversa. Ma nel mondo reale la *direzione* del mutamento è questione di vita o di morte, e il tempo in essa non è invertibile, o, come dicono, reversibile. Il che dimostra che l'equivalenza non è la forma assoluta ed esclusiva della nostra

conoscenza: perchè oltre l'equivalenza dobbiamo conoscere la direzione delle trasformazioni che l'esperienza ci offre.

Non appare, dunque, possibilità alcuna di prescindere dagli elementi storici o dalla forma di successione inerente al nostro conoscimento. In una sfera più alta questa nozione elementare di causalità per dipendenza temporale potrà essere sostituita dal concetto ideale di causalità, che riconosce la equivalenza o identità degli elementi onde consta il rapporto: ma il processo conoscitivo consiste sempre in una ascensione attraverso gli stati successivi; e deve sempre riprodursi quando si muove da un nuovo punto di partenza. Ora questa necessità è condizionata nella relazione temporale; e non è quindi maraviglia che le dottrine assolutistiche (sì di carattere idealistico, sì di carattere realistico) tendano ad eliminare quella relazione, o a considerarla come una condizione meramente empirica, se non anche illusoria. Il Bradley ad esempio, che insiste su questa opposizione del tempo e dell'assoluto, dice: « se il tempo non è ir-reale, io riconosco che il nostro Assoluto è una delusione, poichè l'assoluto non ha stagioni ». Solo l'Hegel aveva tentato di subordinare la categoria del tempo all'assoluto; in ciò più avveduto che i suoi odierni riformatori italiani, i quali fanno della storia una categoria assoluta e la identificano perciò colla filosofia, cioè coll'atto del pensiero puro. Il processo dialettico dell'idea hegeliana è, difatti, fuori della storia, sebbene si manifesti nella

successione storica delle dottrine e delle forme della civiltà, che sono la vita del *Weltgeist*; e tanto, anzi, che nel ritmo del tempo si giustifica per lui ogni insufficienza ed ogni reale diviene razionale, cioè idealmente necessario. Ma nell'hegelismo l'idea assoluta benchè fuori della storia, se non ha un prima o un dopo, nel suo movimento dialettico, serba tuttavia una forma di causalità ideale espressa nella forma del divenire o del processo.

Tutto questo, ad ogni modo, dimostra che la forma di successione inerente al nostro conoscimento segna la sua intrinseca limitazione, e perciò la impossibilità di ricondurre la realtà universale al pensiero. L'antitesi, così artisticamente luegggiata da Platone, fra gli spiriti *fluents* e gli *statici*, si riproduce nella irriducibilità della forma genetica e della forma logica del pensiero, del processo conoscitivo e della forma ideale ed assoluta della conoscenza. Se il tempo è una illusione, è una illusione di cui non possiamo fare a meno; e se questo è, se questa è condizione da cui non possiamo prescindere, riesce e riuscirà sempre inane sforzo quello di convertire la realtà pensabile nel pensiero, senza lasciare un residuo irriducibile e inattingibile: illusorio ogni tentativo di costringere il complesso problema dalla verità nella dottrina della pura ed assoluta immanenza sua nell'atto del pensiero, il quale, come a noi si presenta, rimarrà sempre incommensurabile coll'essere, ed incapace colle sole sue forze di risolvere tutti i problemi della vita.

VI.

Il che ci conduce a toccare d'un altro punto, che rivela codesti limiti del pensiero rispetto agli ideali superiori di verità. Il pensiero critico, il quale, mosso dal Kant, ha il suo svolgimento nella filosofia odierna, segna un altro punto di transizione dall'una ad un'altra concezione del mondo che non si riesce ancora a comporre in unità: il quesito, cioè, sorgente dal fondo di tutta la nostra cultura, della possibilità di estendere i principi che valgono universalmente pel mondo naturale alle attinenze necessarie che questo ha col soggetto conoscitivo: di ricercare, cioè, se quei principi (sostanzialità, causalità, azione reciproca ecc.) sieno veramente universali, ovvero se non ve ne sieno altri che ne limitino l'azione, e governino alla loro volta il mondo spirituale (libertà, finalità, valore ecc.). Al dibattito che qui sorge si collegano, come è manifesto, i supremi interessi dell'uomo. Da un lato, i grandi progressi delle scienze fisiche e il rigore dei loro metodi, certificato e confermato dalle applicazioni tecniche ed industriali, esigono che la scienza tenti ogni via di dar forma e legge alla vita, e di applicare i principi che sono certi per la natura anche al mondo spirituale, considerato questo come una manifestazione, sia pure suprema, di quella: il qual tentativo sembra esser tanto più necessario e imprescindibile, perchè sem-

bra che la causalità fisica divenga fenomenica o perda di valore se non possa avere una applicazione universale. Dall'altro, questo estendimento della causalità meccanica al mondo spirituale repugna alle più profonde persuasioni dell'uomo: poichè i più vitali interessi della moralità, della religione, della vita, si congiungono alla esistenza irreducibile di principi che non hanno radice nella natura, e non sono intanto meno certi e necessari di questa. Da codesta apparente antinomia trae pertanto la sua ragion d'essere la critica nel tempo nostro: poichè ufficio del pensiero critico è tentare di risolvere il grave problema, ricercando il fondamento e i limiti della conoscenza della natura e delle sue attinenze colla vita dello spirito: e risalendo, o tentando di risalire, alla sorgente comune ove la divergenza o diramazione delle affermazioni opposte trova la sua ragione esplicativa e la sua iniziale unità. Il nodo vitale e la radice del problema critico quale si presenta al pensiero nostro sta, appunto, nella ricerca di quel principio che spieghi la possibilità di ciascuna delle due specie di esperienza, l'una delle quali ci offre la libertà dello spirito, mentre l'altra ci presenta la necessità di natura; quella gli elementi originali dell'esperienza morale, religiosa, artistica (del mondo dei valori, insomma); questa i principi immutabili e necessari della scienza fisica. In questa opposta direzione delle linee provenienti dalla nostra esperienza totale, e nella necessità di cercare il punto iniziale onde muovono e quindi la possibile

loro convergenza, è la forza speciale dell'idea critica come appare al pensiero filosofico odierno, ed indica la ragione e il termine dei perenni conati intellettuali intesi a superare quell'antitesi, che è poi quella che risorge fra l'intelletto e la vita, fra la ragione e la fede.

A risolvere questo grave problema che nasce dai possibili rapporti fra le leggi della natura e i valori della vita, come non basta il naturalismo così non vale nemmeno l'idealismo dell'immanenza, che sopprime uno dei termini, la realtà, e dà al pensiero come contenuto soltanto sè stesso. Il pensiero sta fra la natura e la vita: di quella ha la necessità, di questa la libertà. Ma il contenuto suo attinge non solo da sè medesimo, sì anche dai due termini fra i quali si svolge e si muove. La verità (tutti ne siamo convinti) non è un dato estrinseco, già compiuto in sè, da conquistare come premio promesso e come un dono largito. Ella dev'essere formata progressivamente anche per opera e virtù nostra per l'attività sintetica dello spirito. Ma non è soltanto fattura nostra; perchè il suo termine che è la realtà universale, eccede sempre la nostra possibilità conoscitiva che non si esaurisce tutta nel proprio atto e nella funzione sua; perchè la realtà universale è una infinità attuale, dove l'attività dello spirito, nelle condizioni in cui ce l'offre l'esperienza, è un infinito potenziale, cioè un indefinito, che in questa stessa potenzialità sua ha limiti intrinseci, e non sa dare alla sua eterna domanda una risposta adeguata; come quel-

lo che se vede idealmente i suoi limiti, non può realmente superarli (1). Nell'universo ci sono pure infinite «ragioni che non cadono in esperienza», come diceva Leonardo, anticipando di oltre un secolo il celebre ammonimento di Amleto. Monito eternamente vero; che può essere doloroso, ma è altresì supremamente incitatore e vivificatore.

(1) In questo mi discosto oggi alquanto dalle convinzioni espresse altra volta p. e., *Dalla Critica al Nuovo Idealismo*, spec. pag. 9.

NUOVE TEORIE SUL PROGRESSO CIVILE (1).

Chi non ricorda la meravigliosa lirica di Victor Hugo « Ce qu'on entend sur la Montagne » ? Da un lato si levano le voci innumerevoli dell'oceano sonante, il cantico di gloria trionfale, l'inno magnifico di gioia immensa, come di mille arpe nel tempio di Sion, la laude altissima ed eterna alla bellezza della creazione universale: dall'altro lato, le voci che vengono dalla terra; un tumulto di gemiti e di pianti, di ingiurie e di anatemi, tutto il dolore e le lacrime del genere umano.

L'une disait : Nature ! et l'autre : Humanité !

Senonchè la natura permane immutabile ed eterna, o, come un nostro flebile poeta cantò, se avanza, ella procede per *si lungo cammino, che sembra stare*. L'umanità, invece, pur fra le lotte e i dolori, s' inoltra sicura di sè nel cammino dei se-

(1) Scritto e pubblicato in francese, nella *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, 1911), col titolo « *Le Progrès social comme substitution des valeurs* ».

coli e nelle vie della storia. Ed ecco che un terzo grandissimo poeta d'altra gente, il Goethe, ci dà la formula di questo progredire umano: « *Der Mensch bleibt derselbe: die Menschheit schreitet immer fort* »: il tipo dell'uomo si perpetua, coi suoi vizi e le sue virtù, sostanzialmente identico: ma l'umanità è quella che sempre ascende a nuove conquiste. Tre parole di tre così diversi poeti, le quali non si escludono, ma s'integrano e s'illustrano.

Ora ciò che l'anima del poeta con intuito luminoso indovina, conferma la consapevole meditazione del pensatore. Noi potremmo avere nel progresso sociale la fede del Turgot o del Condorcet, o vedervi invece una illusione della borghesia con Giorgio Sorel⁽¹⁾; potremmo indagare il significato profondo della storia col Vico, coll'Herder, ovvero negarle ogni senso e valore collo Schopenhauer; potremmo cercare la linea e la ragione del progresso nei vari aspetti dell'attività umana, intellettuale, morale o economica, col Comte o col Buckle, col Fichte o coll'Hegel, col Proudhon, col George o col Marx; ma non potremmo negare che il concetto di progresso appartenga all'ordine dei con-

(1) Per la storia di questa idea v. JAVARJ, *De l'Idée du progrès*; FERRON, *Théorie du Progrès*; CARO, *Problemes de Morale sociale*; G. SOREL, *Les illusions du progrès* (traduz. italiana, 1910); DE MAJEWSKI, *La science de la civilisation* (2 ediz., Paris, 1910); *La Théorie de l'Homme et de la Civilisation* (Paris, 1911); SIEBECK, *Der Fortschritt der Menschheit*, in *Zur Religionsphilosophie*, Tübingen, 1907.

cetti di valore, e che perciò esuli dalle categorie di cui si valgono le scienze fisiche in generale, che si fondano sulla indifferenza ed equivalenza dei fenomeni. Che un ordine di fatti abbia per noi valore, significa che noi vi abbiamo interesse; che non ce li rappresentiamo come estranei a noi, ma che li riferiamo alla nostra attività. Prescindendo dalla questione, da altri recentemente dibattuta, se si possa a tutto rigore logico parlare di giudizi valutativi (1) (che è questione veramente formale e tecnica), l'importante è che il giudizio storico non si può ricondurre al concetto strettamente naturalistico di legge. Se si parla di leggi storiche e sociali, ciò avviene per un semplice rapporto di analogia; perchè i fatti umani e i giudizi su di essi implicano sempre l'elemento del valore e della originalità, non quello di una semplice ed uniforme attinenza causale. La questione della realtà del progresso umano e delle sue forme non appartiene, quindi, a tutto rigore, alla sociologia od alla semplice storiografia, discipline descrittive le quali studiano la attività umana collettiva come si manifesta nello spazio e nel tempo: e nemmeno alla morale sociale, scienza normativa, che, movendo dal fatto etico-sociale, si propone di modificarlo e d'innovarlo, in vista di un sogno ideale di perfezione. Come vi è una psicologia ed una morale individuale, così la sociologia indaga

(1) CROCE, in Logos, *Internationale Zeitschrift für Philos. der Kultur*, I, 1919.

le diverse forme che la società umana ha prese presso i differenti popoli o nel corso dei tempi, e considera queste allo stesso modo obiettivo onde le scienze fisiche considerano i fenomeni della natura. Ma poichè si tratta di forme che hanno un valore, la morale sociale, come ben nota l'Hoeffding, interviene per valutarle in ordine al rapporto loro coll'ideale della vita sociale umana, cioè in attinenza ad un ulteriore svolgimento di questa. Ora discutere se vi sia un progresso sociale e quali ne siano le forme, suppone bensì il fatto dell'attività sociale studiato dalla sociologia, come anche l'apprezzamento ed il perfezionamento suo che è la ragione e il fine dell'etica sociale; ma è, di per sè, un quesito che media fra l'una e l'altra ricerca: un quesito che implica il fatto e il valore, ciò che è e ciò che dev'essere, il *müssen* e il *sollen* come dicono i tedeschi, e perciò appartiene propriamente alla filosofia della storia e della vita sociale.

Se, pertanto, il concetto di progresso, come quello che implica una misura di valore e una virtù continua di rinnovamenti, non si può ridurre a quello naturalistico di legge, nè si può parlare a tutto rigore di una legge di progresso, nemmeno si può identificare, sebbene più vi si avvicini in apparenza, coll'idea di evoluzione, sia questa selezione delle forme più convenienti alle condizioni esteriori, sia invece, secondo l'opinione del Naegeli e di altri, mossa da un impulso interiore all'essere. Quando si parla di evoluzione naturale

e vitale, di trasformazione del semplice nel complesso, dell'omogeneo nell'eterogeneo, dell'indistinto nel distinto, s'insinua bensì surrettiziamente da molti la distinzione comparativa tra inferiore e superiore, tra imperfetto e più perfetto, ma solo per un sottinteso e illegittimo ed illogico nel rispetto strettamente scientifico; perchè, in verità, la nebulosa, in quanto tale, non è meno perfetta di un organismo; ed anzi nemmeno si può dire più omogenea comparativamente all'organismo, dacchè le parti della nebulosa siano pur distinte, quanto è necessario alla sua natura, fra loro. La comparazione fra due termini così specificamente diversi non si può logicamente istituire. Parlare di un progresso organico, in cui l'uomo sarebbe come l'ultima espansione dell'albero della vita, non è consentito dal punto di veduta strettamente naturalistico e meccanico. Il seme, in quanto è tale, non è meno perfetto della pianta che da esso si disvolge. Il concetto di evoluzione non implica, dunque, naturalisticamente, quello di valore nè quello di progresso, fino a che non vi s'innesti la veduta finalistica, come è avvenuto, per necessità di logica, nell'evoluzionismo moderno, contro i suoi stessi iniziali propositi che erano di fornire una concezione puramente meccanica del processo naturale. E tale è divenuto l'evoluzionismo moderno perchè il *leit motif* della sua concezione del mondo è derivato dalle scienze biologiche, prevalenti nella seconda metà del secolo XIX. Ora il biologo può bene esprimere egualmente, per valersi dell'espressione del

Münsterberg, la salute e la malattia, la vita e la morte, come lo storico studia il sorgere o il decadere di una civiltà che, in quanto sono eventi, si equivalgono. Ma anche la indagine dei processi vitali non può, a lungo andare, prescindere dal loro valore, cioè dalla considerazione della loro funzione direttiva; e il risorgere odierno del vitalismo col Driesch, col Bunge e col Lodge, ne è argomento significativo. L'evoluzione non può riescire creatrice, per adoprare l'espressione del Bergson, se si considera soltanto come un continuo getto di forme vitali senza una direzione qualsiasi, cioè se ella non tenda ad un termine. Solo da questo punto di veduta superiore noi, per un procedimento legittimo di cui altrove ho avuta occasione di discorrere (1), possiamo guardare retrospettivamente la natura e la vita come preparazione allo spirito, o in attinenza alle manifestazioni superiori di questo. E allora possiamo parlare di una graduazione di valori, anche nell'ordine naturale, che la scienza fisica non conosce, nè deve conoscere; di una evoluzione progressiva dalla natura anorganica alla vita, perchè questa, pure implicando la presenza e l'attività degli elementi fisico-chimici, è tuttavia una creazione nuova; come quella che si accompagna colla prima aurora della vita psichica, e si complica e specifica via via che il sole di questa ascende più luminoso sull'orizzonte.

(1) *Dalla critica al Nuovo idealismo*, Torino, 1910, p. 110 e segg.

Ma allorchè esciamo dal campo delle scienze della natura ed entriamo in quello della cultura, la idea di valore ci appare in tutta la sua pienezza, e con lei la possibilità del progresso. Se non che anche passando al mondo umano, cioè al mondo della razionalità e del volere, non per questo entriamo d'un tratto nel mondo storico. L'uomo esce dalla natura, prima di creare la storia: e tutto quello che si riferisce a lui come essere naturale non appartiene al regno dei valori. Così il concetto di stirpe e tutti i rapporti etnici dei popoli hanno un valore naturalistico: dove il concetto di nazione e di civiltà ha un carattere spirituale, cioè appartiene all'ordine dei valori. Le leggi storiche, come ben dicono il Rickert e il Windelband, sono dunque formule di valore, la cui totalità ci dà il senso dello svolgimento universale della società umana. Si comprende perciò agevolmente perchè alcuni diano rilievo ad un ordine di valori storici, altri ad un altro, e nella ascensione verso quei multiformi valori storici, vedano segnata variamente la linea del progresso. Questa per il Comte è determinata dai tre stati della cultura, per il Marx e per l'Engels dai crescenti valori economici, o per altri, dal Fichte fino al Kidd, dai progressi dei valori etici, che il Buckle o l'Oettingen negano invece in diverso modo. Ma in tutti questi casi il progresso appare segnato da un cammino rettilineo. Vi possono essere delle soste lungo questa via; ma non vero e proprio decadimento, cioè diminuzione di valori. Diminuzione di valori, in certo senso, ammetteva

l'antica filosofia teologica della storia, nel suo fondo pessimistica: come quella che movendo da una rivelazione primitiva, onde il genere umano si è allontanato, vedeva solo nell'opera della redenzione la via per risollevarla verso la primitiva perfezione, senza poterla mai riconquistare ed attingere. E così anche a questo gruppo appartengono tutte quelle vedute politiche di filosofia storica che nell'antichità, da Esiodo in poi, ci parlarono dell'età dell'oro e del decadimento umano, e furono espresse dalla pittrice parola di Orazio

*Aetas parentum, pejor avis, tulit
nos nequiores. . .*

e quelle che nell'età moderna ci hanno dati i filosofi e i poeti del ritorno alla natura, o quelli del *Weltschmerz* (1). Ora fra l'ottimismo del progresso continuo, illimitato e rettilineo, e la dottrina pessimistica del retrocedere fatale, sta, in certo modo, la teoria dei ritorni o dei ricorsi storici, la quale si presenta pure in forme diverse; ora ripro-

(1) Conseguenze pessimistiche si potrebbe trarre, proiettandola in uno schermo di filosofia della storia, dalla teoria sociologica che, a cominciare dal Comte, dallo Spencer e dallo Schaeffle fino al Liliensfeld, al Worms e al De Majewski, si fonda sul paragone biologico della società coll'organismo vivente. Come questo, anche l'organismo sociale dovrebbe avere la sua necessaria parabola vitale, che terminerebbe colla estinzione. Se non che la storia dovrebbe essere la manifestazione reale del principio « *mors tua, vita mea* »; e dalla dissoluzione d'un organismo dovrebbe necessariamente sorgere la vita d'un altro con perpetua vicenda: onde la teoria biologica si avvicina piuttosto alla dottrina dei ricorsi storici.

ducendo col Nietzsche l'idea storica, e forse già pitagorica, delle ripetizioni cicliche e dei grandi periodi cosmici, ora invece col Vico dando al ricorso storico la forma di una linea spirale, che, girando su sè stessa, pur sempre si eleva. Il che non soddisfa alle esigenze critiche del pensiero: perchè o il ricorso è perfetto (cioè circolare), e si ritorna, per un'altra via, alla veduta pessimistica; ovvero non si può dire ricorso quando le condizioni sociali o storiche dall'uno all'altro di questi ritorni ritmici sieno mutate, e l'avanzamento apparisca traverso alle sue sinuosità, continuo.

Similmente i tentativi diversi di costruire una scienza sociale e una filosofia della storia sopra le varie forme dei valori sociali, sembrano essere riesciti unilaterali ed esclusivi. Tali, ad esempio, i due pur così diversi concetti della storia e del processo storico, che hanno posto a fondamento di questa o il progressivo elevamento verso la libertà (Fichte-Hegel) o la conquista progressiva dell'eguaglianza sociale (Turgot-Condorcet-Tocqueville); come quelli che scambiano i mezzi pei fini, dove l'eguaglianza e la libertà non valgono se non come strumenti e vie dell'incivilimento. Lo stesso Sorel, quantunque oggi neghi il progresso nel senso della democrazia borghese e lo proclami una illusione di questa, è condotto pure a riconoscere un avanzamento reale nella moderna tecnica della produzione, e nel crescere odierno del proletariato per opera del sindacalismo rivoluzionario; cioè nell'azione eroica, violenta, della rivoluzione pro-

letaria, che il sindacalismo annunzia come uno slancio vitale di nuove energie sociali: mentre anche spera che l'educazione tecnica moderna svegli nell'operaio uno spirito d'osservazione originale che gli restituisca l'indipendenza, e, facendone un costruttore di nuovi ordigni ed apparecchi meccanici, crei in esso un valido cooperatore dei progressi delle scienze fisiche. Ma nè la tendenza del processo storico e sociale è così evidente come il Sorel suppose; nè i metodi di questa lotta del proletariato contro la borghesia capitalistica ch'egli annunzia coi sindacalisti, paiono oggi prevalenti nella sua azione odierna. Poichè, da un lato il Sorel medesimo riconosce (1) che nel conflitto industriale la società capitalistica conseguirà la pienezza storica della sua potenza (il che è ben naturale dacchè la violenza provochi la violenza); e dall'altro, il poema sociale che il Sorel ha composto è molto dubbio se possa tenersi per una traduzione fedele del momento presente, dove le graduali conquiste del così detto riformismo sembrano generalmente preferite nella tattica del proletariato, che lascia ai dottrinari le ideologie dei « miti sociali ».

Così è che nello studiare e nel giudicare la vita sociale e il processo storico non possiamo servirci criticamente di un sistema o gerarchia di valori come di norma universale ad una edifica-

(1) SOREL, *Riflexions sur la violence*, p. 47-49. Cfr. anche quanto scrissi nella *Nuova Antologia*, del 16 novembre 1910.

zione, per così dire, sistematica d'una filosofia della storia; nè giudicarlo secondo un unico valore supremo ed assoluto, assunto anticipatamente come criterio ed unità di misura. Se questa si volesse cercare nella maggiore o minore felicità della vita, vedremo sempre sorgere delle teorie opposte, che lo storico, come nota il Münsterberg (1), non potrebbe senz'altro escludere; la dottrina del ritorno alla semplice natura e della infelicità crescente colla cultura (Rousseau, Leopardi, George, ecc.); la teoria dell'incremento del bene sociale per la libertà progressiva (ottimismo storico); la teoria dell'equivalenza sostanziale del bene e del male, del dolore e del piacere, nelle varie epoche della storia. Il progresso non può essere misurato, adunque, movendo dal solo sentimento del piacere o della felicità, e con un criterio esclusivamente eudemonistico; perchè il valore della vita, individuale e sociale, non sta nell'elemento del piacere.

Nè meglio servirebbe il criterio puramente formale quale si potrebbe desumere dalla sociologia, e a cui si è attenuto lo Spencer; la specificazione crescente delle funzioni sociali, o l'equilibrio delle forze sociali contrastanti. Nessuno potrebbe dimostrare astrattamente che la specificazione sia di per sè migliore della unificazione, o l'equilibrio valga più del contrasto, se non ragionando come gli astronomi antichi i quali dicevano che i corpi celesti sono incorruttibili appunto perchè celesti, e

(1) MÜNSTERBERG, *Philos. der Werte*, Leipzig, 1908, p. 312.

che debbono muoversi in orbita circolare perchè il cerchio è la linea più perfetta. Ma quanto abbiamo detto fino a qui ci apre la via a interpretare piuttosto il progresso civile come una successione e sostituzione continua, anzichè come un diretto e continuo accrescimento o come una diminuzione di valori. La quale veduta si tiene egualmente lontana dai due estremi dell'ottimismo e del pessimismo, in una linea che si può dire di equilibrio o di compensazione. Poichè la vita dell'umanità, compresa nella totalità sua come uno scambio perenne o continua sostituzione dei valori nuovi agli antichi, ci presenta i vari momenti storici non in forma di una gradazione progressiva o di una regressione, bensì come una sintesi di valori complementari; di guisa che la natura umana sembri svolgere via via nel corso della storia e della sua vita, i suoi diversi aspetti artistico, religioso, guerresco, scientifico-tecnico, politico, economico; e la continuità nella storia, nella somma dei tempi, possa rappresentare la totalità dell'ideale umano. Come l'Hegel parlava del diritto che hanno i diversi popoli a rappresentare nei successivi periodi la civiltà umana, ed a trasmettersi l'uno all'altro, simili ai cursori delle antiche Panatenaiche, la fiaccola della luce civile, così noi possiamo dire che ciascuna forma della civiltà nella storia è la espressione adeguata di un determinato valore della vita umana.

Anche se noi guardiamo la storia nella linea visuale onde la vide il Marx, non possiamo esi-

merci dal riconoscervi un siffatto andamento. Se è vero che le idee dominanti in un'epoca siano il riflesso delle classi o gruppi sociali che vi prevalgono, è manifesto non solo che le ideologie o sovrastrutture ideali nascenti dal variabile assetto economico si trasformano con questo, ma altresì che ciascuna età produce una forma di valore civile che viene nel processo storico eliminata da quella espressa dalla classe sociale che ascende alla scena della storia. Così alla forma di cultura che per tanti secoli fu emanazione degli ordini sociali prevalenti, l'aristocrazia e il sacerdozio, sostentrò quella uscita dalla rivoluzione borghese; come questa viene progressivamente eliminata dalla forma di cultura nascente dalla produzione tecnico-industriale moderna, e dalla pressione del proletariato sul capitalismo. Non abbiamo forse lamentato, dal Ruskin in poi, che l'industria moderna ha ucciso nel mondo la visione della bellezza e il sentimento dell'arte? Non ripetiamo anche troppo sovente che il concetto scientifico dell'universo ha fugate le idealità religiose, se non dalla coscienza delle individualità elette, da quella almeno delle moltitudini? E non sentiamo che col progresso sociale della democrazia, cioè coll'accedere del più gran numero possibile alla partecipazione dei diritti e al godimento dei beni sociali, e colle cresciute agevolezze della vita esteriore, sono venute meno le energie eroiche, le virtù di iniziative originali prevalenti in altre età? E chi non sa come il cresciuto imperio sulla forza della natura, che

è gloria dell'uomo moderno — perchè *Knowledge is power*, secondo la parola del cancelliere di Elisabetta — si converta anche generalmente in una diminuzione della virtù di raccoglimento interiore, e quindi dei valori dell'anima?

E quando non si può parlare di diminuzione, non riman sempre visibile la variazione qualitativa. La sentenza del Goethe corregge anticipatamente la dottrina di Tommaso Buckle, secondo la quale non vi può essere progresso morale, anche nell'avanzare della cultura, perchè le verità morali sono determinate e i precetti della virtù immutabilmente iscritti nel codice della coscienza. Poichè supponendo anche che la somma della virtù e della moralità rimanga sostanzialmente eguale di generazione in generazione, la forma della virtù può variare. L'ideale di eroismo religioso, di purità, di sacrificio, portato dal Cristianesimo nel mondo, è una forma di bellezza morale diversa da quella, più virile forse ed umana ma più rude, meno intima e meno avvivata d'amore, onde splendono l'eroe classico ed il savio Stoico. Il progresso nell'ordine morale, come altra volta notavo (1), non sta nella scoperta di principî nuovi, ma nell'applicazione più precisa, più delicata e profonda dei già cognitivi e tradizionali, sì per opera di quelli che si posson dire gli eroi e i geni del bene, sì anche, e più, per virtù del movimento generale spontaneo della vita civile. C'è tutta una

(1) *Socialismo e Pensiero moderno*, 2ª ed., Firenze, 1899.

massa di quelle che oggi si riconoscono semplici convenienze sociali, che forse, coll'affinarsi della civiltà, del sentimento etico e del costume, penetrerà via via nella sfera della nostra coscienza morale e un giorno sarà parte organica del futuro codice dei doveri civili ed umani, al cui imperio non sarà lecito sottrarsi. In questo sta la variazione dei valori della vita morale. Fatto imponderabile ed inesprimibile in calcoli di statistica, ma non per questo meno incontestabile e men certo.

Se non che questa veduta comprensiva della storia come successione di valori, che è la forma reale del progresso, mentre implica una perdita reale non importa per questo la perdita ideale di alcuni valori apparsi nella storia. Questa distinzione fra perdita reale e conservazione ideale dei valori è di una importanza essenziale per chi voglia determinare scientificamente l'idea del progresso. Nel processo storico vien meno via via, di fatto, la capacità produttiva di alcune forme, mentre nasce la potenza creatrice di altre. Può essere perdita concreta e reale di alcuni elementi di civiltà, ma codesti elementi, anche se non presenti e vivi, li possiamo rivivere idealmente, e sentirne intimi e latenti gli effetti salutari o anche talora perniciosi. Quando il Saint-Simon parlava di epoche critiche che succedono ad epoche organiche nella storia, non poneva mente a ciò, che la dissoluzione di una forma o di un ordinamento è preparazione ad un altro, il quale, pur diverso dall'an-

recedente, ne accoglie in qualche parte e ne assorbe gli effetti e i residui. Non lo vide il Comte quando affermò in ciascuna delle epoche successive della cultura religiosa, metafisica e positiva una negazione ed eliminazione della forma precedente ; nè, inversamente, lo vide l'Hartmann quando parlava delle tre illusioni successive dell'umanità : l'illusione della felicità individuale presente, quella della felicità in una vita ulteriore, quella infine di una felicità nella futura perfezione della vita sociale. Gli è che l'umanità registra nel libro della sua vita le conquiste ideali già fatte, sia pure col predominio successivo delle varie classi sociali. Noi possiamo non aver più, di fatto, la virtù creatrice, la potenzialità originale nell'ordine dell'arte e della bellezza che fece immortale l'età greca o l'età d'oro del Rinascimento, specialmente italiano, quando tutte le fonti della vita gittavano bellezza, e ovunque fioriva la cara pianta dell'arte. Noi non abbiamo più la visione ascetica e mistica della vita che regnò in quella che fu detta una parentesi della storia, il Medio Evo. Altri valori abbiamo acquisiti nell'ordine del pensiero scientifico, della tecnica industriale, del movimento sociale, che sottentrano ai valori dell'arte e a quelli della fede. Ma quelle due grandi manifestazioni hanno lasciato in noi semi durevoli e fruttiferi di vita ideale. Quelle pagine furono scritte per sempre nel libro della storia ; e costituiscono, direbbe Platone, un *κτῆμα εἰς αἰῶνα*. La bellezza greca è ancora, per dirla col Keats, a *joy for ever* ; la ispirazione religiosa dello spirito giu-

daico-cristiano ha messo nell'anima occidentale, e quindi nella vita moderna, un lievito di idealità, anche sociali, che non verrà mai meno. E in ogni modo, in grazia della progredita cultura e dell'ampiezza della nostra visuale storica, noi possiamo oggi gustare con intenso godimento i capolavori dell'arte greca, se anche non possiamo più avere la virtù di produrli. Sarà *un desiderio vano della bellezza antica*, come canta il Carducci: ma il desiderio suppone il sentimento e il godimento di quell'arte, che non solo fu, ma idealmente è, e sarà. Noi siamo in grado di intendere lo spirito religioso d'altri tempi e le sue minifestazioni, anche se non ne siamo partecipi e non possiamo riviverlo in tutta la sua intensità. Questo che il secolo XVIII, secolo antistorico, non poteva fare, è il nostro vanto e privilegio.

Ma anche i frutti dei movimenti storici che si sono succeduti nelle generazioni vissute sotto i nostri occhi, non andranno perduti. Quantunque il patriottismo possa a molti sembrare incompatibile col socialismo che, direbbe il Gioberti, ha vaghezza di cosmopolitia, lo spirito politico che animò il periodo delle formazioni nazionali non è un beneficio perduto idealmente nel nuovo movimento internazionale e nella *welt-politik*. Sopravvive, anzi, e sopravviverà nella futura società umana, dove pur le varie nazioni, se non le stirpi, avranno vita autonoma, ancorchè cospiranti ad un fine più vasto, in quella *discordia concors*, il cui concetto, sfiorato appena dall'agile ala della musa di Orazio, fu appro-

fondito dalla severa e tragica del Bruno. La società delle nazioni di cui oggi ci accingiamo, in mezzo alle apparenze contrarie, a gittare i primi fondamenti, intende appunto a codesta armonia delle individualità nazionali colla universalità umana.

Lo stesso fenomeno si ripresenta a chi considera la controversa questione del progresso morale. Se si misura quella che il Lacombe chiama « altitudine relativa delle civiltà » rispetto al loro progresso materiale, cioè alla loro virtù di produzione economica, è agevole riconoscere la superiorità delle società moderne sulle antiche. E così circa il progresso intellettuale, come diremo più avanti, quanto possiamo aver perduto di virtù sintetica, altrettanto possiamo avere acquistato in forza di analisi, nella divisione, quasi democratica, del lavoro scientifico, nella maggiore divulgazione della cultura nell'età moderna. Ma quanto alla coscienza morale, non fu il solo Buckle a crederla incapace di perfezionamento (1), sì anche il Renan non esitò a dirsi sicuro che i valori etici oggi declinano. Ora anche qui conviene distinguere due cose. Non vi è dubbio che, se guardiamo ai valori etici individuali, la dispersione dell'anima nella concitata vita moderna, l'intiepidirsi del senso religioso, la maggior libertà dell'individuo rispetto alla solida compagine delle società antiche, tutte queste ed altre condizioni hanno conferito a creare quel difetto di raccoglimento interiore, di disciplina spirituale, di volontà morale,

(1) BUCKLE, *History of civilisation in England*, I, c. 4.

come altrove ebbero opportunità di notare (1), onde si formano i forti caratteri e le salde coscienze. Se non che, d'altra parte, tutte le condizioni della vita moderna che cospirano a diminuire le antiche distanze delle caste sociali, e a creare vincoli e scambi fra le nazioni e i popoli, hanno dato rilievo a quelli che possono dirsi i valori etico-sociali. Se le virtù individuali sembrano diminuire, crescono invece visibilmente le virtù civili. E tutto l'immenso svolgimento delle opere di pubblica beneficenza, di assistenza, di assicurazione, di tutte le forze protettive degli umili, dei deboli, dei diseredati dalla fortuna, animato come è, e promosso dalla coscienza sociale di un dovere di giustizia riparatrice, è luce e gloria della società moderna. Può esser venuto meno il sentimento spontaneo e individuale della carità privata, ma l'organamento pubblico della beneficenza, è un fatto positivo, efficace, incontestabile; una forza nuova di vita morale, adunque, che ha preso il luogo dell'antica, e che non è venuto meno neppure durante l'eclissi civile della guerra delle guerre.

Questa che noi diciamo legge di compensazione e di integrazione nei rapporti tra le diverse forme di attività umana nella storia, si può anche applicare ai diversi momenti o svolgimenti di ciascuna di queste forme. Noi possiamo aver perduto realmente il senso efficace della euritmia e della composta serenità dell'arte classica: ma noi abbiamo acquistato, dopo il Cristianesimo, un tesoro inesti-

(1) *Nuova Antologia*, 16 novembre 1910.

mabile ed infinito di vita interiore; e l'espressione più intima e profonda di questa è carattere e vanto dell'arte moderna. L'Apollo di Belvedere o la Venere di Milo o quella meravigliosa di Cirene, splendono certo per la loro bellezza plastica più del San Giorgio di Donatello o della Madonna Sistina di Raffaello. Ma quanta profondità maggiore nel sentimento in questi, quale più grande intensità nella vita dell'anima! Si è perduta una dimensione della vita, e se ne è scoperta un'altra.

Parimente se guardiamo la storia della scienza nelle sue linee maestre, ci sarà agevole il misurare quale distanza corra fra l'opera sintetica, eroica, quasi religiosa, della scienza antica, che si assomma nello sforzo solitario delle grandi individualità e l'opera molteplice e multanime dell'indagine moderna, che nella divisione del lavoro scientifico degli specialisti riproduce, in quello che è mondo della cultura intellettuale, la forma dell'odierna vita economica. E così se la vita sociale antica risplendeva per virtù della sua unità, raccogliendo la sua compagine nella centralità della *polis* greca e del sistema giuridico romano, la società moderna ha aperte, invece, mille vie alla libertà politica, economica, sociale, morale, dell'individuo. Ma nell'un caso e nell'altro i valori antichi non sono andati dispersi: e se in mezzo alla specificazione odierna del lavoro scientifico noi tendiamo pure da ogni parte ad un'opera di coordinazione nell'unità del grande organismo della scienza, anche tanti elementi di saldezza della vita sociale antica

ci sono stati trasmessi, retaggio imperituro, della virtù consistente e resistente dei principi sostanziali del diritto romano: e lo stesso movimento socialistico moderno si presenta come un conato di restaurare, sebbene « per altre vie ed altri porti », l'unità collettiva della vita sociale.

Quello che diciamo della vita dell'umanità nel tempo vale anche, in altra forma, per la vita dell'umanità nello spazio. Malagevole è il giudicare se un popolo o un gruppo etnico sia più avanzato di un altro nelle vie della civiltà. Oggi incliniamo a dar sorverchio valore alla preponderanza economica. Tutta la società odierna soffre di questa acuta plutomania: e lo Spencer nell'ultima sua opera (*Facts and Coments*) credè di vedere in ciò un segno d'una barbarie rediviva anzichè d'un raffinamento civile. Ma oltre la produzione e la ricchezza, che è pur valore grandissimo, vi sono altri valori nella vita sociale; valori di conoscenza, di bellezza, di moralità, di religione, di forza, di lavoro; e bisogna rompere ad ogni costo questa specie di cerchio incantato in che ci chiude il bagliore magico della opulenza tracotante. Non perchè un popolo è più ricco vale più di un altro, il quale possa recare nel mercato del mondo altra specie di valori, per farli entrare nella circolazione della vita civile. Ond'è che simultaneamente le varie nazioni, o le stirpi o i gruppi sociali, possono essere rappresentative di diversi valori di cultura, che s'integrano a vicenda nell'opera complessiva della famiglia umana.

Tutto questo ci dice che se ci è lecito dubitare degli entusiasmi lirici per le « magnifiche sorti e progressive » del genere umano, esaltate dagli umanitari della rivoluzione, ed irrise, con sì diverso tono, dalla Musa del Leopardi e del Giusti, nemmeno possiamo indulgere a quegli amari giudizi sulle illusioni del progresso che, dallo Schopenhauer al Sorel, si son ripetuti nel tempo nostro. Solo in una età di critica storica come la nostra è dato l'intendere nella sua vera forma e nella sua misura la legge del progresso umano; intendere, cioè, che se qualche cosa nella storia si perde per via, qualche altra se ne acquista, in questa meravigliosa opera di successiva sostituzione reale e di continua integrazione ideale dei valori apparsi nel tempo, e perciò di attuazione sempre più piena dell'ideale umano lungo il corso perenne di quel gran fiume della storia, a cui porge l'alveo immutabile e i fermi margini, eterna testimone e muta spettatrice, la natura. E allora la parola, sopra espressa, del Goethe, ci sembrerà più altamente vera, ed acquisterà, per virtù di pensiero riflesso, un più nitido significato. Il supremo valore verso cui tende ogni progresso umano è l'ampliamento della vita spirituale nelle forme del pensiero, nell'azione, nell'arte, nella vita sociale: o in altri termini, come ha detto l'Eucken, il fine di ogni forma di vita individuale e sociale sta nello scoprire tutte le energie latenti della umanità e nel sospingerle all'infinito. Ora ampliamento ed incremento significa l'espandersi di alcunchè che rimane pur sempre identico a sè

medesimo : come è della natura umana, la quale rimanendo ferma nella sua struttura, manifesta nell'individuo, procede nel cammino della gente umana. E il cammino della umanità - di questo infaticato viandante dei secoli - è continuo e perenne acquisto di forme nuove mentre è anche continua caduta reale di altre non più vitali o esauste ; quasi foglie cadenti ad autunno da un albero che pur sempre si rinnova e si accresce, fecondato dalla loro caduta. Opera assidua e fruttifera codesta, nella quale la natura umana esplica via via la sua inesauribile ed insonne potenzialità, affinché la somma finale della storia raffiguri la totalità dell' ideale umano, nella ventura pienezza dei tempi.

LA RELIGIONE E LA CULTURA MODERNA (1).

Il quesito formidabile delle attinenze generali fra la religione e la cultura moderna si presenta a noi sotto due forme diverse, che nascono dai due aspetti fondamentali della civiltà: il pensiero e la vita.

A chi ricerchi, in generale, qual posto possa spettare alla coscienza religiosa in mezzo alla civiltà contemporanea, i segni del loro contrasto non potrebbero apparire più molteplici, nè più evidenti. Non fa d'uopo d'insistere nel rilevarli tanto essi si presentano manifesti, e tanto sono stati recentemente illustrati dal Boutroux, dall'Eucken, dal Sabatier, dal De Molinari, dal Gaultier, dal Sorel, dallo Stange, dal Caird e da molti altri pensatori e scrittori. Da un lato, la moderna vita sociale, così mossa, concitata e dispersa, non

(1) *Relazione presentata al Congresso Internazionale del Progresso religioso*, tenuto a Parigi nel luglio 1913, e pubblicata in francese nei *Travaux du VI Congrès Int. du Progrès religieux*, 1919.

sembra poter acquietarsi in una forma statica di concezione della realtà e della vita qual'è essenzialmente quella data dall'intuizione religiosa, nè conciliarsi con le formule della tradizione ecclesiastica che si proclamano intangibili ed immutabili. E come quella che è volta soprattutto a ciò che i tedeschi chiamano la *Diesseitigkeit* (il di qua) ed aborre da ogni trascendenza, la vita moderna pare tutta intesa alle utilità della vita, al miglioramento delle condizioni materiali dell'esistenza e al benessere sotto qualsiasi forma: e sembra perciò impedimento a quei forti raccoglimenti interiori che conducono alla considerazione degli alti valori dello spirito e alla meditazione dei suoi supremi destini. D'altra parte, non meno avverso alla religione ci si presenta oggi il pensiero scientifico: chè se la vita sociale appare poco propizia al fiorire della coscienza religiosa, addirittura ostile sembra esserle lo spirito che muove la scienza moderna. La natura come suo contenuto, il rigore dimostrativo e l'esperienza come principî del suo metodo, costituiscono l'essenza dell'odierna concezione del mondo e del posto che all'uomo in esso compete: onde si trae la misura del valore della realtà e della vita. Non è soltanto il mondo rivelatoci dall'astronomia e dalla geologia moderna che non offre alcuna rassomiglianza colla cosmologia biblica e tolemaica. L'antitesi è ben più profonda, nasce dall'apparente inconciliabilità fra la scienza e la coscienza, fra la ragione e il credere. Non si tratta, difatti, per la coscienza moderna di un

dissidio per la conquista di una miglior forma di concezione religiosa del mondo: bensì si contesta la possibilità medesima di questa, e il valore della religione in generale, dato il suo carattere problematico e fiduciario, contrastante, almeno in apparenza, colla rigorosa certezza scientifica.

Ond'è che la posizione critica della intuizione religiosa nell'età presente non deriva già da circostanze accidentali e da condizioni transitorie, ma ha le sue radici profonde nelle tendenze e nei motivi fondamentali della coltura moderna. Il che spiega quella che altri ha chiamata la normale insensibilità religiosa della coscienza contemporanea, e l'aver perso la religione ogni visibile contatto con questa.

Al che si aggiunga poi che lo spirito animatore della scienza moderna è il pensiero essenzialmente critico, la schietta e indipendente razionalità. Ora la ragione, una volta fatta consapevole di sé e libera, diviene giudice sovrano, ed è posta sugli altari, come Dea, all'adorazione delle genti. Anche quando la religione si accinga a difendersi dagli assalti della critica e della miscredenza, è costretta sempre a giustificarsi con armi razionali, ed a riconoscere, così, implicitamente l'autorità decisiva e il giudizio inappellabile della ragione: dal quale riconoscimento, che pare una abdicazione, ella, già legislatrice sovrana e dominatrice assoluta, pare escir visibilmente diminuita. La religione, insomma, che è per la sua stessa natura vincolo spirituale, sembra incompatibile colla li-

bertà dello spirito, che è propria della coscienza moderna.

Se non che nel punto medesimo dove l'opposizione sembra estrema ed insanabile, cominciano ad apparire i segni più profondi e meno visibili di un segreto ravvicinamento: ai quali mi sia lecito qui soltanto accennare con rapidi tocchi, come il Signore dell'Oracolo di Delfi, il quale, secondo Eracito (fr. 93, Diels) « non dice, nè occulta, ma accenna ». Poichè quella ragione medesima che, adulta, afferma i suoi diritti, riconosce anche più tardi i propri confini. Ora di qui muove una prima forma di ritorno, sia pur negativo, data dall'agnosticismo critico, che riconosce una religione-limite: perchè l'inconoscibile che sfugge alla conoscenza e genera il mistero (Kant, Spencer), è il vero *deus absconditus*, l'ultimo asilo della coscienza religiosa. Se non che la forma negativa che assume questo modo di conciliazione, è necessariamente infeconda, come quella che compromette l'autonomia della scienza e insieme quella della religione; ed è poi insufficiente, perchè un principio assolutamente estraneo ad ogni conoscibilità non potrebbe essere termine di venerazione e di amore oggetto di adorazione e di fede. D'altra parte, se la scienza si riconosce inadeguata a comprendere nella sua cerchia l'immensa realtà e la vita, non è soltanto per i limiti della sua estensione, sì anche intrinsecamente per la natura dei suoi procedimenti e per la necessità in cui ella si trova di costringere la molteplicità perenne del reale nelle specie fisse degli schemi

convenzionali e delle universali categorie conoscitive. Di qui la critica del valore della scienza dovuta, negli ultimi tempi, al Boutroux, al Bergson, al Poincaré, al Le-Roy, e più in generale ai Pragmatisti inglesi ed americani.

Ma non basta che la scienza si dimostri limitata ed inadeguata a rendere la complessa vitalità delle cose perchè la religione riprenda ad esercitare i suoi diritti inalienabili, e si ricostituisca quello che io ho chiamato, trasfigurando una nota parola del Goethe, « l'eterno religioso ». Convien riconoscere che la religione scaturisce da ben altre sorgenti che non sia la mera ragione, cioè da altre e più profonde facoltà dello spirito. Soltanto la sua autonomia (che non esclude, ma include, le sue intime attinenze colle altre forme e manifestazioni della vita spirituale, la scienza, la moralità e l'arte) guarentisce la legittimità della religione nella civiltà moderna. Di qui tutto il lavoro d'indagine sul fondamento originale dell'anima religiosa, che, muovendo dalla critica Kantiana, — la quale, anche per questo rispetto, è il punto vitale di riferimento e la pietra angolare della filosofia moderna — si prolunga nella scuola del Ritschl, che segnatamente insiste sulla distinzione fra credenza o contenuto razionale teorico della religione, e la fede, considerata, invece, come un moto dell'anima e un atto di vita: lavoro che si svolge, contro la tendenza poi espressa dall' Hegelismo a ridurre la religione ad una forma rappresentativa inferiore alla conoscenza assoluta cioè la filosofia, si svolge, dico,

nell'opera dello Schleiermacher intesa a ricercare la radice profonda della religiosità nel sentimento, per terminare nella dottrina della religione come esperienza del *subliminal self*, e come *Will to Believe*, col James, e in generale, con graduazioni e forme diverse, col Fideismo e col Modernismo contemporaneo. Tutto questo così vario e profondo lavoro di analisi (a cui non poco hanno contribuito la storia comparata delle religioni e tutti gli studi recenti di psicologia, sociologia e antropologia religiosa, fino al Leuba, allo Starbuck, al Kidd, al Simmel, al Voh Hùgel), è, così, riuscito a porre in chiaro il carattere più emotivo che intellettuale della funzione religiosa, più relativo alla vita che alla dottrina, alla fede più che al sistema concettuale delle credenze e del sistema dogmatico.

Non si può disconoscere che la scienza, la quale si fonda sul principio di causalità e sul determinismo, non tenda per natura sua a costituire un sistema definitivo di leggi, e a comprendere la realtà in una formula comprensiva e compiuta. Se non che questo ideale del perfetto sapere non solo è inaccessibile alla natura umana, ma segnerebbe poi anche la fine di ogni suo svolgimento, e la morte di ogni suo progresso. Conseguita che fosse l'ultima verità, cesserebbe bensì il tormento della ricerca e del dubbio, ma verrebbe meno anche la coscienza del valore infinito dell'anima. Perchè in questo « infuturarsi » perenne dello spirito sta appunto la condizione della sua vitalità e la ragione del suo valore assoluto: dacchè solo la continua

liberazione dello spirito dai limiti del tempo e dell'esperienza lo pone sulle vie dell'infinito. Ogni limitazione è negazione; e solo nel vincere la limitazione è il progresso e la vita.

La giustificazione della religione non deve, dunque, cercarsi tanto nei limiti della ragione, quanto piuttosto nell'infinita potenzialità dello spirito. Perchè se è vero che la radice della vita religiosa sta, come dimostrò lo Schleiermacher, nel sentimento di dipendenza da un potere superiore, in questo stesso principio ella trova poi l'elemento della sua libertà, o, per meglio dire, della sua continua liberazione dalla resistenza, dai limiti del mondo e della vita, l'affrancamento dalla natura e dal peccato: perchè la vita nuova deve erompere dalla lotta perenne ed eroica contro il male spirituale, che è un momento essenziale della vita religiosa: nel che sta appunto quel processo continuo ed immanente di redenzione, che è forma vitale della religione.

La quale resulta, pertanto, dalla convergenza di elementi molteplici e varî, e dalla originale fusione di tutte le potenze dell'anima. Nella vita religiosa è tutto l'uomo che si muove e s'aderge verso l'infinito ed il divino, non trascendente se non in quanto immanente, e inversamente; non astratta opera di speculazione, ma azione continua di vita. E perciò non contraddice alla scienza, come quella che nasce da una sorgente diversa da questa, e da una diversa esperienza; come la dottrina acustica non esclude il genio musicale, e l'analisi spettrale non distrugge la sintesi divina della luce. La fede non

è, in ultimo, che l'affermazione dell'unità del mondo morale, riconosciuta e venerata in un principio supremo ed assoluto; come la scienza tende, per via di sintesi sempre più larghe, verso un punto unico di coordinazione delle leggi del mondo dell'esperienza. Se le due unità coincidano, sarà ufficio della filosofia il cercare o il tentare. Ma certo è che il determinismo universale dei fenomeni naturali e l'aspetto fenomenico della natura presupposti dalla scienza e da essa indagati, non escludono quella fede; poichè l'uomo che postula il determinismo, gli è, in quest'atto medesimo, superiore. Quello che nei fenomeni appare necessità, è la manifestazione oggettiva della ragione, che nel soggetto è fondamento di libertà. E così la razionalità del mondo è, in sostanza, la sintesi della necessità postulata dalla scienza e della libertà che è fondamento della moralità e della fede, espressione suprema della vita morale.

E perciò è stato detto saviamente che il carattere e l'originalità della religione sta in ciò, che per essa l'uomo aspira ad oltrepassare sè stesso in un accrescimento di valore e di perfezione. E lo può, in quanto l'uomo per le vie della fede non procede dal potere al dovere, bensì dal dovere al potere, secondo aveva veduto il Kant, supponendo il problema risoluto. Qui la « volontà di credere » del James coincide con quello che aveva detto il Pascal, ed ha ripetuto, con più chiara determinazione di analisi, fra gli altri, il Boutroux.

Se, dunque, l'Hœffding aveva ragione di vedere

nella religione una eterna conservazione dei valori, il pensiero suo deve essere integrato in questo: che la religione è anche un incremento ed elevamento dei valori spirituali e una proiezione di essi all'infinito. E perciò ella è un vivere nell'eterno, una partecipazione nostra all'opera del Dio vivente, ove si fondono il sentimento, l'intelligenza e la libertà, come frutto di una esperienza integrale e totale.

Ora tutto questo vale a persuadere — per chiunque guardi oltre la superficie delle cose — che al disotto dell'opprimente materialismo della vita moderna riappare inestinguibile la sete dell'infinito. Quanto più la vita moderna è rapida e concitata, tanto più ella repugna certamente dalla stabilità della religione come forma istituzionale e tradizionale. Ma tanto più anche ella ritorna alla religione sentita e intesa come libera creazione dello spirito che in sè sente e riconosce in sè un valore infinito. Col moltiplicarsi e l'acuirsi della sensibilità umana, col dilatarsi delle attinenze sociali e ideali in cerchi sempre più vasti, si va preparando il terreno al sentimento dei più alti destini della vita nostra. Se ancora le plebi vivono ed operano sotto il segno, e sentono ancora gli effetti del naturalismo e del materialismo teorico, oramai superato nel mondo della scienza e del pensiero, nelle alte cime della cultura si è, invece, da oltre una generazione, riaccesa la fiamma dell'ideale e l'ardore dell'infinito: e, come diceva il Carlyle, la figura del cercatore di Dio e dell'invisibile torna in onore nella coscienza moderna. E se l'aspirazione religiosa non è ancora

religione, secondo notava il Nietzsche, conviene anche aggiungere che questo è vero solo ove si tratti di religione positiva, non in quanto per religione s'intenda una libera creazione dello spirito, e una affermazione interiore del valore profondo della vita. Quanto più il senso di questa si acuisce, tanto più risorge la coscienza della sua natura inesauribile e perenne (onde il problema della sopravvivenza umana risorgente oggi con maggiore vivacità nei centri più giovani ed operosi, come nel mondo anglo-sassone e specie nell'America Inglese), e tanto più si va determinando e illuminando la persuasione che il lavoro umano, che ferve oggi così intenso sulla faccia della terra, acquisti significato e valore dall'essere esso un episodio dell'immensa e razionale opera dell'infinita natura, e dal sentirsi e sapersi coordinato e congiunto all'opera vitale della creazione universale. Così nel mondo, che pare oggi tanto tenebroso ed oscuro, del lavoro umano, penetra, come aveva sentito Victor Hugo un raggio di luce viva e rinnovatrice, per la coscienza che esso veramente debba far parte di un edificio universale ed eterno; e la guerra mondiale medesima che è apparsa quasi un oscuramento della vita civile, traverso alla « potenza delle tenebre » che hanno coperto il mondo, ha pure avuto dei mirabili fulgori di luce spirituale; di quella luce che se talora sembra velarsi ed occultarsi, non conosce giammai un perpetuo occaso.

IL BISOGNO DELL' IDEALE NELLA CULTURA MODERNA (1).

Che l'età nostra si rimetta sulla via dell'ideale, può parere a molti un asserto cui contraddicono tutte le manifestazioni più visibili e le condizioni proprie della vita moderna. Scrivendo altrove (2) delle nuove vie che si sono aperte alla odierna vita sociale pei moltiplicati rapporti e gli scambi fra le genti umane, per le cresciute comunicazioni col mondo esterno e la maggiore signoria dell'uomo sulle forze della natura (il che richiede nuove e corrispondenti espressioni d'arte), io mi chiedevo se alla cresciuta acuzie e alla raffinata sensibilità nostra onde vengono all'anima moderna innumerevoli semi fecondatori, se a questa maggiore apertura dell'anima, divenuta così ospitale, risponda un'altrettale virtù di raccoglimento che la renda atta ad elaborare quei germi e a formarne frutti vitali: o se non piuttosto

(1) Pubblicato, in forma più breve, nella *Nuova Antologia*, 1. dic. 1913.

(2) *Giornale d' Italia*, n. 14 luglio 1913.

questa mirabile dilatazione dell'anima non si converta in una sua dispersione. Mi chiedevo, insomma, se le forze centrifughe nella civiltà contemporanea non prevalgano sulle virtù di convergenza e di concentramento: se, in altri termini, dovremo riconoscere col poeta antico che per vivere abbiamo perdute le «ragioni del vivere», o, per dirla con la parola evangelica, se conquistando il mondo esteriore non abbiamo perduto il dominio dell'anima nostra.

Ora non è dubbio, a chi la guardi nei suoi strati superficiali, che la società moderna offra lo spettacolo doloroso di una grande depressione di valori spirituali. Tutta la tensione e l'attenzione della nostra esistenza par rivolta oggi «*dovunque ch'io mi volga e ch'io mi guati*», alla cupida ricerca dell'utile e del benessere materiale della vita. Le nostre sollecitudini, d'altronde sapienti e legittime, per la igiene fisica, le assidue cure pel miglioramento economico, l'enorme forza di produzione, il vasto movimento finanziario e commerciale, la rapida ed ampia circolazione della ricchezza; tutto questo è solenne testimonianza di ciò che pare la nostra sola ragione di vivere, l'affannoso desiderio del beneficio materiale, e del massimo godimento possibile. Anche là dove si parla in nome di grandi idealità umane, spesso non si fa che coprire questo nostro istinto realistico; e come la propaganda per la pace e per l'accordo internazionale si va facendo anch'esso positivo e sperimentale (e il libro oramai famoso del Norman Angell ne fa fede) in quanto si tende a

dimostrare i benefici economici dell'equilibrio internazionale e a porre in luce la rovina finanziaria e commerciale d'un'avventura guerresca anche se fortunata, così lo stesso movimento sociale del nostro tempo, espresso dal socialismo e dal sindacalismo delle federazioni del lavoro, e la stessa opera legislativa e protettiva delle classi infime, con le sue provvidenze assicuratrici, con la legislazione agraria e coll'organamento della beneficenza, tradisce codesta cura suprema del miglioramento materiale dei diseredati, alla quale non risponde, con proporzionata misura, un'altrettale sollecitudine del loro elevamento spirituale, nonostante tutti gl'istituti d'istruzione popolare che si vanno fondando. La fame « non sacra » dell'oro, e la sollecitudine per il godimento presente sembrano, dunque, le due forze direttive della società odierna: alla quale si potrebbe applicare, con più giustezza che ad altre età, l'antico detto argivo *chrémata chrémat' anér* e forse, anche più opportunamente, la massima di Mefistofele

....der den Augenblick ergreift
Das ist der rechte Mann.

Basta guardare intorno a noi, o ricordare le figure d'Isidoro Lechat di Ottavio Mirbeau o del barone Lebourg nella *Raffica* del Bernstein, rappresentative dell'odierno uomo di affari, senza scrupoli, cinico, violento, o soltanto percorrere il nuovo libro *Le Matérialisme Actuel* (1), a cui hanno collabo-

(1) *Le Matérialisme Actuel*, par MM. BERGSON, H. POINCARÉ, etc., Paris, 1913; SIMMEL, *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1913;

rato uomini insigni come il Bergson, H. Poincaré (il grande matematico), il Gide, cospicuo economista, ed altri egregi — libro che illustra ad uno ad uno i varî aspetti della vita moderna — per convincersi di quanto estesa e profonda sia in essa codesta penetrazione di realismo teorico e pratico.

Ora il quesito che sorge naturale per chi contempla questo non confortevole spettacolo è questo: se nella proporzione in cui si compiono nuove opere di progresso civile e di dominio sulle forze naturali, di acceleramento dell'attività vitale dell'umanità, anche il numero delle alte e buone anime aumenti o diminuisca; o se si debba confessare che il tempo nostro sia veramente diseredato dai grandi doni dell'anima. E il dubbio sorge legittimo, perchè tutto il sistema dell'odierna educazione, mentre tende ad agevolare tutte le vie della vita, pare insufficiente a preparare gli animi a quelle che sono le inevitabili prove di dolore della vita, fatta come questa è di separazioni, di delusioni e di sacrificî (1). Potrà, sì, avviare al traffico giornaliero, addestrare anche al cimento cogli altri uomini e alle conquiste esteriori della vita; ma non a formare e disciplinare

ID., *Hauptprobleme der Philos.*, Leipzig, 1911; H. STEWART, *Questions of the Day in Philos. and Psychology*, London, 1912; R. B. PERRY, *Present Philosophisch Tendences*, New-York, 1912; P. GAULTIER, *La Pensée Contemporaine*, Paris, 1911; ID., *L'Idéal Moderne*, Paris, 3^e ed., 1911, e il più recente dell'ADAMS, *Idealism and the Modern Age*, New-Haven, 1919.

(1) Mi si consenta riferirmi al mio articolo nel *Corriere della Sera* del 17 marzo 1913.

interiormente l'uomo, a creare in lui quel tesoro di vita spirituale, che il mondo potrà irridere o invidiare ma « che rapir non può ».

E tuttavia noi dobbiamo fare come i raddomanti, dei quali si dice che per virtù di un istinto divinatorio sentano la presenza di sorgenti sotterranee, quasi ripetendo l'invocazione dell' Alastor di Shelley ;

... *O stream !*

Whose source is inaccessiblely profound

Whither do thy mysterious waters tend ?

Anche noi siamo cercatori di profonde ed invisibili correnti spirituali al di sotto dei duri strati che le nascondono bensì alla vista, ma che non possono a lungo impedire che queste fonti, ora segrete e compresse, prorompano un giorno vive, spargendo la loro salutare efficacia. Dico a lungo andare : ma forse è lecito oggi sperare anche in breve termine. Non dobbiamo, infatti, dimenticare la legge di acceleramento. Noi assistiamo oggi ad una maggior trasformazione civile in un decennio di quanto in altre epoche ci poteva offrire un periodo di secoli. Niuno può oggi prevedere i progressi d'una generazione : e il moto sempre più concitato della vita moderna ci fa lecito sperare che il nostro modo di vivere andrà dirigendosi verso nuovi ideali umani. E già i segni ne appariscono da varie parti per chi sappia spiarli con occhio vigile ed attento, e scorgere come l'orizzonte della cultura visibilmente s'illumina.

La febbrile attività della vita moderna, se non ci arrestiamo alle apparenze, non sembra mossa soltanto

e in ogni punto, dalla avidità del bene presente e dalla sete dei subiti guadagni; nè si risolve tutta in una concorrenza spietata e brutale, in una *allelofonia*, per usare la parola scultoria dell'antico Eschilo, la quale apra la via al conseguimento del piacere o del potere. Già lo spettacolo di una umanità sospinta verso una mèta che forse ella ignora, ha in sè medesimo una virtù di drammaticità meravigliosa. E l'ardore pel futuro onde ci sentiamo sollecitati in ogni via della vita è già per sè stesso un segno di idealità, non di quello scetticismo e utilismo cinico, che di sua natura si circoscrive solo al presente effimero, e ad esso si umilia con anima di schiavo. Noi pur sentiamo che il presente si congiunge per innumerevoli radici al passato, pel quale abbiamo un culto storico, degenerante, anzi, talora in una vera idolatria. Ma sentiamo anche che in noi si prepara l'avvenire: e questo protendersi dell'anima nostra verso il futuro è più proprio del nostro che d'altri tempi. Poichè quello che altrove ho chiamato lo stato messianico della vita moderna, la coscienza del *sic vos non vobis*, dell'edificare disinteressato per gli altri e per le generazioni future, il sapere che chi pianta l'olivo non è quegli che ne raccoglie i frutti, è pure un sentimento latente nel fondo stesso del movimento proletario, anche se questo paia inteso soltanto a strappare alla società capitalistica e alla borghesia politica dei governi i benefici immediati e presenti (1). Il mondo del lavoro sembra, è vero,

(1) Cfr. il mio libro *Socialismo e Pensiero Moderno*, 2^a ed., Firenze, Le Monnier, 1899.

tutto coperto di tenebre; e il materialismo storico essere il segreto ispiratore delle sue rivendicazioni. E nondimeno un raggio di luce pur vi s' insinua e lo illumina; perchè, a prescindere anche dalla coscienza profonda della dignità umana e della giustizia sociale che vi opera dentro, questa gran forza di lavoro che ferve sulla faccia della terra è anche sostenuta ed animata da una inconsapevole adesione a qualcosa di più profondo e di più vasto (1). Testimonianza ne è la stessa festa del primo maggio; la quale non è che la celebrazione istintiva dell'accordo sentito tra il lavoro umano e il lavoro più vasto della natura universale, e di una cooperazione colla energia perennemente creatrice del mondo, in una specie di religione universale del lavoro. Verità grandiosa questa, che la veggente anima di Victor Hugo aveva colta ed espressa colla intuizione geniale dei grandi poeti-profeti:

*Ce siècle est grand et fort, un noble instinct le mène
Partout on voit marcher l' idée en mission,
Et le bruit du travail plein de parole humaine
Se mêle au chant divin de la création.*

I.

Ora risalendo dal mondo del lavoro all'ordine più vasto del costume, dei rapporti sociali e internazionali, e più su al mondo della cultura e della

(1) V. il mio scritto nella *Nuova Antologia* e nel volume *Pagine di critica letteraria* (Scritti vari, Serie I, vol. I), Firenze, Le Monnier, 1911.

scienza, ci si ripresenta la stessa legge, per la quale le forze riparatrici dello spirito umano sembrano operare automaticamente nella vita sociale: o per meglio dire, lo stesso processo storico della civiltà, anche per le vie più indirette, diverse e imprevedute, tende a rialzare il credito dei valori spirituali nel momento stesso in cui il loro scadimento pareva maggiore ed irreparabile. Il materialismo pratico è, difatti, un deprezzamento dei valori umani a beneficio delle cose; e la sua azione si rivela oggi come una potenza nefasta che s'insinua nei costumi e nelle istituzioni, contaminando la famiglia, la religione e lo stato, e tende a costituire il regno dell'apparenza a detrimento della sostanza, cioè del contenuto morale ed umano della vita. Poichè il parere, o l'arte di parere, è ciò che comunemente ci sta più a cuore dell'essere; fino al giorno inevitabile in cui dovrà necessariamente risultare ciò che noi siamo veramente: il che spiega tante catastrofi paurose nella nostra società, così fertile di suicidi. Così è anche manifesto innegabilmente un indebolimento della volontà, onde l'uomo è schiavo delle mutevoli condizioni esteriori, nè sa o può trovare in sè la forza di dominare gli eventi, contrari o propizi, della vita; una ordinaria incapacità di trasformare il senso della poesia e lo spirito d'entusiasmo e d'amore nelle contingenze della vita: una mediocrità morale, insomma, la quale abbassa nel fatto gli alti valori dell'anima anche in coloro che sentono di dover render loro omaggio colla luce della ragione.

Tutto questo è dolorosa ed incontestabile verità. Ma intanto il tempo nostro appare, se altro mai, insoddisfatto di sè stesso ed inquieto. Ora questo scontento è il principio del ravvedimento: il segno che, almeno, in esso è desta ed operosa la coscienza del male che lo travaglia, e il presentimento della salute. Noi possiamo desiderare la ricchezza; ma in fondo non l'ammiriamo e non l'amiamo se non come strumento di potenza; il che vuol dire come mezzo non come fine della vita, poichè la ricchezza è nulla senza la vita, secondo la sapiente equivalenza dei due termini (mezzi ed averi) che è espressa nel linguaggio comune. « Il sabato è fatto per l'uomo, non l'uomo pel sabato ». Questa è la verità che, nonostante i molti travisamenti, noi sentiamo oscura ma irrefutabile. E per quanto sia grande l'incertezza religiosa dell'anima nostra, la quale se va quasi dovunque abbandonando il puro ateismo (!) non sa ancora da qual parte volgersi ed è, come altrove dissi, un *intellectus quaerens fidem*, il sentimento dell'unità religiosa del genere umano e il dovere della tolleranza civile, confortato, certo, dagli studi di critica storica e comparativa delle religioni dei popoli, non era stato mai vivo ed operativo come nel nostro tempo; logica e naturale preparazione questa, alla coscienza della necessità religiosa nella vita. Non mai il carattere sacro della persona umana e della giustizia era stato profondamente sentito, e praticamente riconosciuto,

(1) Vedi un sensato articolo del Finot, direttore, nella *Revue* (già *Revue des Revues*) del luglio 1913.

come dalla cultura moderna: e quando noi giudichiamo istituzioni religiose, politiche e sociali, il nostro criterio non lo deriviamo dalla potenza loro, bensì solo dalla misura in cui esse sono state e sono di beneficio all'umanità. Tutto il meraviglioso svolgimento della beneficenza, della previdenza e dell'assistenza moderna, delle energie protettive sentite e riconosciute non come riparazione morale ma come necessità giuridica, attesta codesto alto sentimento che dovunque alita e muove: pel quale si può dire che la vita moderna consumi una così ingente provvista di spirito di sacrificio e di abnegazione da redimere tutto il mercantilismo e l'affarismo ond'ella è penetrata e inquinata. Accanto allo stuolo innumerevole degli affaristi e degli speculatori, c'è pur quello, non meno numeroso ma più oscuro, degli eroi anonimi che vivono di amore e sono veramente *il sale della terra e la salute del mondo*. Onde fa meraviglia che un così squisito ottimista come il Renan si lasciasse sfuggire, una volta, l'affermazione che il mondo perda oggi in abnegazione e in spirito di generosità. No. Qualcosa d'eroico c'è pure nella vita moderna, anche al di fuori di quello che rifulge nei rinnovati cimenti di guerra e sui campi di battaglia. Accanto alla diserzione spensierata e sciagurata dalla vita, è frequente il generoso dono di sé per un'alta opera di verità e di bene (ricerche scientifiche, aereonautica, esplorazione polare); il che è sicuro segno di efficace idealità e liberale atto di grande animo. Che se la crescente frenesia della velocità la quale travolge molte vite può essere il Moloch divoratore della società

moderna, il sentimento che la vita debba avere una ragione per aver valore è oggi più diffuso che non fosse nella vecchia società; e in mezzo ad un mondo di lavoro gigantesco qual'è il nostro, lo spettacolo dell'ozio parassitario, e della vita inoperosa ed inutile è divenuto pure più raro e certo più ripugnante, che in altre età: onde le alte classi sociali arrossirebbero oggi di apparire soltanto gaudenti delle loro facoltà, dove nella vecchia società pareva ai privilegiati cosa indecorosa il lavoro.

Troppo lungo discorso si richiederebbe qui ad illustrare il fatto sociale della guerra, realtà talora benefica, più sovente dolorosa iattura, e ad ogni modo necessità storica ancora resistente contro idealità civili: e già più volte ebbi occasione di esprimere su questo i miei convincimenti (1). Ma poichè noi siamo ancora assai lontani dal desiderabile equilibrio internazionale, a cagione principalmente della diversa temperie civile dei popoli che determina le correnti e le procelle di guerra: e poichè i conflitti degl'interessi, per l'egemonia e per l'espansione nello odierno sistema coloniale sono tuttora incoercibili, ecco che l'erompere della guerra mondiale nel 1914 sembra avere duramente smentite le più nobili aspirazioni dell'umanità civile. Nè sono valse ad impedirlo tutte le forze inibitive mosse dalla persuasione generale che la guerra, come provò il Norman Angell, si sarebbe

(1) V. alcuni miei scritti nella *Rivista d'Italia* e nella *Nuova Antologia* del 1898 e 1899; poi riprodotti in *Socialismo e Pensiero Moderno*, 2^a ed., Firenze, 1899 e nel volume *Leggendo e meditando*, Roma, 1900.

risolta in una comune rinna economica e vitale ; non la vaticinata resistenza del proletariato ad un tale evento. E tuttavia, a prescindere dalla efficacia che la esperienza formidabile della guerra internazionale eserciterà d'ora innanzi come controstimolo ai propositi di guerre future, non solo la logica della storia, ma le forze inibitive d'ordine sociale opereranno in questa stessa direzione, che condurrà alla costituzione di un diritto dei popoli e, prima o poi, alla società delle Nazioni : poichè se il cosmopolitismo utopistico della prima metà del sec. XIX, irriso con sì diversi accenti dalla Musa del Giusti e da quella del Leopardi, era la voce del sentimento umano, e il nazionalismo, sua antitesi nella seconda metà di quel secolo, fu la parola della volontà costitutiva degli stati nazionali, l'idea di equilibrio internazionale che oggi si diffonde come sintesi dell'uno e dell'altro, è pur l'espressione della coscienza e della ragione sociale che si va gradualmente illuminando col progresso civile e nelle lunghe vie della storia andrà preparando uno stabile assetto fra i popoli (1).

Anche se guardiamo alla vita economica della società odierna, non ci sarà malagevole scorgere come il concetto primitivo e materiale della ricchezza e della produzione si vada sempre più affinando ed elevando ad un valore umano. Dai fisiocrati che non conoscevano altra ricchezza se non quella fornita dalla terra, al concetto Marxistico della ricchez-

(1) V. l'assennato scritto di L. STEIN in *Weltbürgerthum, Nationalstaat und internationale Vestrständigung*, in *Nord und Süd*, Juni 1913.

za prodotto del lavoro, a quello più alto della ricchezza-valore cioè, come dice il Gide, della ricchezza creata dalla desiderabilità e dalla domanda della cosa, è tutto un progressivo e mirabile disciogliersi della nozione di ricchezza dall'oggetto reale a cui pareva necessariamete aderente per trasferirsi sempre più nell'ordine umano. E quale ascensione graduale anche in questo ordine medesimo! Il valore-desiderio é ben più immateriale e impoderabile del valore-lavoro: poichè il lavoro è sforzo che partecipa di necessità della natura materiale delle cose che esso tende a trasformare; dove il desiderio non ha limiti di spazio e di tempo, ed è come un faro il cui raggio luminoso si proietta or qua or là, e come lo spirito, secondo il detto antico, alita veramente dove vuole. Se il lavoro ha la sua leva nelle braccia, il desiderio ha le sue ali. E come il desiderio ha la sua ragione nella fiducia che si manifesta nel credito, così si risolve in un fatto di natura essenzialmente morale. Si aggiunga poi che i motivi e le ragioni stesse che rendono desiderabile la ricchezza si son venuti nobilitando ed elevando. Quella ricchezza che è agognata come datrice di godimenti, cioè per motivi egoistici, più tardi è voluta come strumento di onori e di potenza. Ora l'ambizione è già superiore alla pura sensualità, di qualunque forma ella sia; perchè il gaudente e l'edonista fa di sè centro di tutto, mentre chi comanda è costretto, pel suo stesso ufficio, ad uscire da sè e pensare ad altri, per quella certa reciprocità di servigi che ogni comando porta seco. Gli odierni miliardari ameri-

cani e i signori della grande industria moderna non si circondano, generalmente, di fasto e di opulenza principesca, nè indulgono all'orgie come un antico imperatore e un patrizio romano. I Cresi moderni non prendono la figura di un Lucullo, di un Trimalcione e d' un Eliogabalo. Sono essi i motori d' un vasto congegno economico, e spesso più che abbandonarsi, spensierati, al piacere, sono in preda a quelle affannose sollecitudini che trae seco una vasta direzione di traffici. Non siamo pervenuti così ancora al supremo grado in cui la ricchezza si desidera pel beneficio altrui: ma qua e là appaiono già i segni dell'avviarsi dell' incivilimento odierno verso quel termine. Codesti oltrepotenti dominatori dell' industria moderna e della finanza internazionale, pervenuti che sono al sommo della loro potenza economica, mostrano, difatti, di sentire la sazietà della loro dovizia e il desiderio di deporre quasi il loro grave peso, volgendolo ad opere di utilità pubblica e di generosità filantropica. Ed ecco che il Morgan assegna le sue collezioni artistiche al Museo di New-York, il Rockefeller costituisce fondazioni universitarie e riscatta l' Istituto di Pasteur, e il Carnegie fonda biblioteche e lasciti per l' opera della pace, e ne inaugura all' Aja il sontuoso edificio. Non senza ragione uno dei più intellettuali tra i socialisti contemporanei, il Jaurès, diceva alla Camera francese: « sembra che i miliardari, pervenuti al sommo della loro magnifica fortuna, quasi sgomenti del vuoto che il bagliore dell'oro non basta a colmare, cerchino, prima di morire, un ali-

mento più nobile al loro pensiero e all'anima loro » ; come l'aureo sole che sfolgora in un glorioso tramonto prima d'immergersi nell'oceano. Per essi può valere veramente la parola di Dante :

... io vidi tutto il verno prima
il prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia portar la rosa in sulla cima.

Ma più ancora di questi segni isolati ed eccezionali di omaggio reso ad un alto ideale umano, nel mondo, che pare da esso così lontano, dei traffici e della finanza, ciò che rivela un mutamento nella odierna ricerca della ricchezza è il moltiplicarsi di tutti quelli istituti di solidarietà sociale che non hanno intenti di lucro, e oggi volgono i loro beni in utile della umanità bisognevole e sofferente. Come non vi ha miseria di cui oggi non ci sentiamo tutti in qualche misura responsabili, così non vi ha ricchezza a cui non abbiano contribuito molti più di coloro che ora la posseggono. Posto che la ricchezza è oggi principalmente valore, cioè frutto di richiesta e di desiderio, è manifesto che ella appartiene anco' a coloro che la domandano, e che in certa guisa perciò la creano.

Di qui il concetto della ricchezza come prodotto sociale, che si va delineando sotto i nostri occhi, e la conseguente trasformazione dell'antico principio romano della proprietà individuale assoluta. Non solo in alcune forme di proprietà (opere di arte, prodotti di escavazione) dove più è evidente, ma in ogni forma di proprietà sentiamo presente un ele-

mento sociale: come quella che deve una parte dei suoi benefici e degli utili a quanti oggi o in altro tempo, oscuri e anonimi, hanno contribuito a costituirla, o almeno a farla fruttificare più largamente.

D'altronde, quando non si voglia credere ad un fatale andare dell'umanità, è lecito chiedersi se in questa vertiginosa corsa della vita la sitibonda ricerca di una ricchezza che mai non avanza il desiderio, possa avere, se non un termine, almeno un freno, per così dire, automatico, in una fase superiore di condizioni sociali. Tutto fa pensare che la infrenata competizione odierna per la supremazia commerciale tenda a ridurre se stessa, e a non oltrepassare un limite certo. Le previsioni degli economisti inglesi, per questo rispetto, sono state confermate dai fatti (1): il formarsi di grandi concentramenti e monopoli industriali, il movimento del socialismo e il protezionismo rinascnte oggi ne' vari Stati, attestano questo spontaneo organamento della produzione, cioè di una attività che pareva di sua natura la più libera e la più incoercibile. Noi siamo a buon dritto orgogliosi della magnifica nostra produzione economica: ma in questo che troppo sovente diviene infatuamento dimentichiamo o dispreghiamo i tempi e i popoli i quali, meno solleciti di noi dell'avere, seppero o sanno ancora sognare, pregare e morire. Ben lungi dal predicare un'inerzia anacoretica, e dal volere ammirare buddisticamente

(1) Vedi le parole dell'ADAMS, *An Interpretation of the Social Movements of Our Time*, riferite dal KIDD, *Principles of the Western Civilisation*, p. 406 e seg., London, 1902.

i gigli del campo solo perchè non intessono il proprio vestimento, crediamo verrà un tempo, e giovasperarlo, in cui anche noi ci daremo un riposo (non un ozio) che sia frutto degno di tanto nostro lavoro e in cui ci sia concesso di sentire e goder meglio che oggi, in tanta furia di pervenire, non si possa fare, tutto quanto di più nobile, di più spirituale, e di più eletto offra la vita. E segno ne è forse quella nostalgia del bello e dell'arte che, noi pur consci della nostra incapacità di creare qualche cosa di vitale in quel campo, punge oggi più vivamente che non una generazione fa. Lo Stuart Mill annunciava già che il fiume dell'industria, oggi così irruente e fragoroso, potrà rallentare un giorno il suo corso, ed espandersi in una placida lama, ove le sue acque riposeranno finalmente a specchio tranquillo del sereno dei cieli. In quel giorno la ricchezza sarà forse meno affannosamente e ardentemente agognata; ma forse anche sarà meglio goduta come fonte di più squisite dilettazioni spirituali e di più larga e benefica partecipazione umana alle inclite ed elette gioie della vita.

II.

Che un sentimento più vivo dei valori spirituali si sia ridesto da qualche decennio, appare anche più evidente nel regno della letteratura e dell'arte. Già questo è stato più volte avvertito dalla critica, nè giova insistervi più oltre. A noi

basta illustrare di questo movimento alcuni aspetti meno noti e men visibili. Perchè se la letteratura e l'arte son divenuti in gran parte oggi un'industria, anche i gusti del pubblico son mutati dall'epoca del romanzo naturalistico e del verismo nell'arte; e lungo è il cammino che in pochi decenni si è fatto verso i regni dell'ideale, dalla *Nanà* di Zola alla *Resurrezione* del Tolstoj all' *Etape* del Bourget e al *Santo* del Fogazzaro, comunque si voglia giudicare del valore artistico di quest'ultimo; e anche dal selvaggio nazionalismo del Kipling al « *The man who was Thursday* » del Chesterton, il vero *anti-Kipling* dell'Inghilterra odierna. Talchè un direttore d'una gran Rivista diceva poco tempo fa: « Gli argomenti religiosi prevalgono oggi sul mercato librario ». Anche del rifiorire dell'arte religiosa, nonostante lo scarso patrocinio ecclesiastico, la stampa anche italiana ha dovuto occuparsi. Già quando, sulla fine del secolo tramontato, lo spirito negativo della cultura cominciava a cedere, il Segantini inalzava al senso del divino di sulle vette del Maloja, e il Morelli — vero Renan della pittura — faceva sentire il sogno ineffabile del grande idealista di Galilea. Oggi il Previati dipinge, e il Canonica e il Trentacoste scolpiscono, la incomparabile figura del martire del Golgotha; e il pubblico mondiale, non più soltanto gl' iniziati di Beyreuth, si raccoglie a sentire la misticità musicale del *Parsifal*. Certo, nel teatro trionfa ancora il sensualismo, più forse che in ogni altra forma letteraria; perchè, inteso principal-

mente com'esso è alla rappresentazione della vita esterna, aspetta tuttora la parola rigeneratrice. Nella scena moderna l'eccitamento dei desideri e l'espressione della violenza han toccato anzi l'estremo: e poichè il teatro specialmente è divenuto una vera industria che mira al pubblico favore, le speranze di rinnovamento e di elevamento accennano a molto lontano. Ma un critico francese, il Roy, che ha fatto testè una diagnosi molto accorta delle condizioni presenti dell'arte drammatica, e specialmente della commedia, mostra, concludendo, di credere fermamente in questo ravvivamento civile del teatro, anche se non imminente. « Un senso più vivo delle realtà spirituali, una coscienza più guardinga della nostra dignità, egli scrive, un più giusto sentimento dell'ordine, della disciplina, del dovere, avrebbero la loro ripercussione nel teatro », il quale, cessando di essere un'industria con intenti di lucro, ritornerà ad essere letteratura, riacquistando nuova dignità e decoro. E se pure nella cinematografia hanno attratto le moltitudini, fino a questi ultimi giorni, spettacoli di turpitudine e di violenza, già è visibile un principio di ravvedimento, in grazia anche dell'intervento degli Stati civili, che mirano a darle un carattere più popolarmente educativo. Ora questo bisogno, non dissimulato, ma apertamente espresso, d'un lavacro umano e purificatore sarà vizzo di moda, o sazieta del realismo prevalso nella generazione passata, o anche raffinamento estetico ed aristocratico. Forse questo movimento manche-

rà di quella consistenza, di quella sincerità ispiratrice e di quell'ardore che nasce dal sentimento profondo di alte e vive idealità. Gli scrittori nuovi, diceva Romain Rolland, quando parlano di virtù e di religione forzano l'accento, come per un sentimento inconsueto. Ma il fatto non è per questo meno evidente e significativo d'una condizione degli animi da cui è lecito arguire e sperare che la generazione ora ascendente abbia sete viva d'una più alta parola e di una più comprensiva affermazione della vita, ancorchè, dopo la guerra, l'orizzonte sociale sembri così fosco e minaccioso.

Vi è stata e vi è, lo so, tutta una letteratura e una arte che tende a glorificare la volontà imperiosa e dominatrice, la rude forza conquistatrice di quelle che lo Schuré ha chiamate le « helve intellettuali » ; ove s' incontrano, in una strana mistura, le aspirazioni del proletariato ribelle e indomito nelle aspre prove del lavoro manuale con quelle d' un cesarismo aristocratico, spesso in veste di nazionalismo : e basta ricordare, da un lato, il Meunier, l' artefice dei lavoratori, e dall' altro, la poesia coribantica e dionisiaca di Rudyard Kipling, suonante come inno d' una potenza aggressiva ed inumana, contro la quale protestava, quasi contro una barbarie rediviva, negli ultimi anni, lo Spencer, ed oggi, come dicemmo, scrittori quali il Chesterton, ed anche lo Shaw e il Wells. Le mostre d' arte furono popolate, in questi ultimi tempi, da cotali figure atletiche dal piglio brutale e feroce, repugnante ad un animo ben nato, il quale cerchi nell' arte la bel-

lezza serenatrice e l'espressione radiosa della migliore umanità. Ma, o io m'inganno, o questa, oltrechè moda in gran parte trascorsa e forma di sentimento che sta per esser superata, è poi stata sempre efimera ed artificiosa manifestazione di pochi, e travestimento o travisamento di quello che è bisogno essenziale e vitale della cultura moderna: non il dominio degli uomini, sì il dominio delle cose a beneficio di tutti, e l'animosa e salutare energia del lavoro. Ciò che invece è più veramente significativo dello spirito nuovo nell'arte è l'aprirsi quasi religioso dell'animo verso il mistero delle cose e della vita, quell'*open secret* del Carlyle, che è aperto a tutti e da nessuno è visto; l'apparire di un sentimento, necessariamente ancora vago ed incerto ma ardente, di ciò che sta oltre la parvenza empirica della realtà sensibile, di uno sforzo per esprimere, con qualche segno, l'inesprimibile, e di fermare l'inafferrabile.

Quella scuola o direzione che oggi si chiama futurismo letterario, figurativo e musicale, con quello che ha di stravagante e di assurdo nei suoi propositi, più veramente dissolvitori che innovatori, dimostra in sè una strana combinazione d'incomposte irruenze romantiche e di vaghe aspirazioni simbolistiche. Traverso agli atteggiamenti ribelli che assume in odio di ogni forma stabile della tradizione e del passato, colle proclamata libertà delle parole, delle linee e dei suoni, arde in essa una sete di qualche cosa che oltrepassa il puro dato del senso e l'immediata impressione delle cose, di cui i suoi seguaci non

si appagano. Chi guardi bene codesto movimento, inosferente di formule ereditate, vi discerne la rudezza della ribellione proletaria insieme ad un anelito verso un affinamento spirituale simile a quello dei giovani mistici francesi che scossero l'aere morto del naturalismo, per opera della scoperta del romanzo russo e della rivelazione della grande poesia inglese. Tutta la moltitudine delle sensazioni nuove date dalle nuove condizioni della vita sociale, telefonia, cinematografia, radiografia, automobilismo, aereonautica, e dalla generale rapidità di comunicazioni e di visioni, invadendo l'anima delle generazioni nuove, sembra destarvi una tensione verso orizzonti sempre più vasti e lontani, intraveduti e presentiti più che veramente delineati nelle menti e negli animi di questi venturieri della parola, del segno e del suono. Non è la virtuosità dei Parnassiani nell'arte poetica, che il Novalis aveva già annunziato dover esser una cosa musicale. Questi tentativi di poesia vogliono essere, come disse il Mallarmé, — vero progenitore dei così detti futuristi odierni — una specie di sintesi di silenzio e di parola per virtù di rapidi segni: un'arte che, come il Signore di Delfi ricordato da Eraclito, non parla nè occulta, ma accenna soltanto. È l'arte dell'ineffabile, il sospiro di quello che proviamo quando affiora al limite della coscienza il ricorso di un particolare, distaccato dai suoi nessi. Ora questa tormentosa ricerca dell'inesprimibile si risolve in un gemito dell'anima, chè si sente impotente a decifrare il mistero: e col Carducci sa che

era una nota del poema eterno
quel ch' io sentivo, e picciol verso or'è,

e che il canto migliore è pur sempre quello che non fu scritto mai. Ma come pochi son coloro che sentono, col Maeterlinck, il fascino e la voluttà del silenzio, così da tal sentimento fiorisce una certa repugnanza a diminuire la bellezza del sogno e della visione nella concreta misura della parola; ritegno di squisita intellettualità, così bene espresso dal Flaubert e dal Mallarmé. Nè da questa esitazione si può liberarsi, se non col proposito di riprodurre nuda e vergine la prima intuizione, quale s'affaccia alle latebre dell'anima. E qui è che il futurismo tenta di tradurre nel mondo della poesia e dell'arte la potenza rivelatrice che la filosofia del Bergson attribuisce alla spontaneità dell'intuizione.

Ma se ben riguardiamo, questa forma o concetto dell'arte che non è, in fondo, se non un violento e quasi disperato desiderio di distaccarsi dalla vita comune, di sopprimere la natura, di liberare lo spirito nell'assoluto, risponde poi nella scienza odierna alla scoperta di tutta una psicologia sub-normale o ultranormale (ben diversa dalla anormale, studiata dalla psicoterapia), la quale ci dà il senso di un valore misterioso e profondo dell'essere nostro, ed è il più efficace correttivo del resistente materialismo o mercantilismo della presente vita sociale. Imperocchè si vuole colla parola poetica tentare l'abisso senza fondo dell'incoscienza, fin dove non è che un fremito di oscure possibi-

lità, prenunziatrici della vita. Il romanzo psicologico, da Balzac all'Eliott e al Bourget, si contentava di discendere nell'intimità della coscienza coll'acume della sua analisi. Ma noi abbiamo intraveduto, se non scandagliato, un io più profondo (Maeterlink) ove può avere forse le sue radici la vita religiosa (James), se non quelle sue più alte e fiorite cime che si estollono nel cielo. E il disopprimimento, o meglio l'indovinamento, di codesta oscura regione interiore, finora inesplorata, e nell'essenza sua infinita, apre alla nuova letteratura e all'arte nuova orizzonti spirituali che appena ora s'intravedono come per chiarori antelucani.

Vale, in ogni modo, per la letteratura quello che dicemmo circa il movimento sociale del proletariato: la sua tensione verso il futuro è già un segno di non voler secondare le facili correnti e il gusto presente, e quindi indica un certo disdegno di quello che è il facile plauso e il favore comune. I futuristi si contrappongono a tutti coloro che, con non men brutta denominazione, chiamano i « passatisti ». Ma agli uni e agli altri si potrebbero contrapporre quelli che con altra parola di simil conio, si direbbero i « presentisti »: cioè i fautori e cercatori dell'utile immediato, del favore del gran pubblico, vivente solo nel presente. Chiunque guardi o all'avvenire o al passato è pur sempre un disinteressato e un idealista. E qui sta un errore fondamentale dei così detti futuristi nella critica dell'arte passata; nel credere, cioè, che i capolavori classici abbiano soltanto l'aria serena ed immu-

tabile delle produzioni della natura e delle grandi montagne, dalle linee ferme e precise: mentre essi vogliono che le opere dell'arte futura rassomiglino a sfingi scolpite di segni cabalistici, e credono che in ciò stia il segreto della loro profondità. Ora la chiarezza non esclude necessariamente la profondità. Un vero capolavoro poetico, ancorchè il suo ultimo segreto rimanga inafferrabile, irradia tanta luce che anche gli umili ne ricevono qualche riflesso. L'oscurità di Dante non toglie che egli sia per tante ragioni un poeta nazionale, e a volte popolare, e per l'ampiezza del suo concepimento e la potenza dell'arte, universale. Poeta di pubbliche festività fu l'inaccessibile Pindaro: e i profondi e spesso oscuri drammi Shakesperiani furono e sono rappresentati sulle pubbliche scene. Chi ha mai esplorato gli abissi del centro solare? Eppure tutti viviamo della luce e del calore che emana da quella fonte inarrivabile. Nè la chiarezza e l'evidenza della compagine, la quadratura d' un'opera d'arte, esclude la sua intensità. Il *Convito* e il *Fedone* platonico, la Nona Sinfonia del Beethoven, la volta della Sistina, la *Divina Commedia*, hanno una formidabile stuttura e solidità organica che nulla toglie alla profondità del loro contenuto spirituale e alla loro vitalità. Ciò che permane eterno ed immutabile nelle sue forme può esser inesauribile pel suo contenuto; perchè al di sopra delle categorie, che sembrano escludersi, dell' immutabile e del vivente, c'è l'eternità della vita, la vita immortale del Nuovo Testamento, l'*eterna fontana* di Dante.

Si scorge, adunque, nelle condizioni dello spirito presente, se guardiamo alle sue manifestazioni nella letteratura e nell'arte, alcunchè di provvisorio e d'incerto: perchè se ufficio dell'arte è non già, come avvisò Matthew Arnold, il correggere la vita, ma piuttosto il rappresentare la vita in quel modo che una generazione e una età la sente e la intende, una delle condizioni essenziali della sua grandezza è che ella sia creatrice di forme vitali. E intanto non si vede finora quali sieno le grandi figure o le opere che abbian promessa di vita, e che la giovane letteratura e l'arte possa vantare durevoli di fronte a quelle delle generazioni precedenti. Nè sembra che ella si sia liberata interamente da quella forma di sensualismo ancora resistente (la *Nave* e la *Pisanella* del D'Annunzio, fra le ultime cose sue, i romanzi di Guido da Verona, ne son documento) che è quasi un prolungamento del materialismo filosofico del sec. XVIII e del materialismo naturalistico del XIX. Ma è lecito dire che i materiali del futuro edificio si vadano qua e là già visibilmente accumulando, e la preparazione ad una età che secondo il Saint-Simon dovrebber esser costruttiva, si può credere iniziata. Dalla dottrina positivista sulla onnipotenza del così detto ambiente storico e sociale sopra l'individuo, messo in luce così abilmente dal Taine, ha liberata in gran parte la critica e la letteratura tutta quella corrente individualistica che, dall'Emerson e dal Carlyle, traverso il Nietzsche, l'Ibsen il Tolstoj fino al Barrès, al Roman-

Rolland e a Vernon Lee (*The Gospels of Anarchy*, 1908) percorse la cultura nella seconda metà del secolo passato, insegnando il senso e il valore dell'eroismo, l'originalità dei grandi creatori nella storia e nella vita. Al naturalismo letterario che volle portare nelle analisi umane il rigore logico del determinismo scientifico, sottentrò a poco a poco lo studio del dramma interiore, sì nel romanzo psicologico sì nella poesia e nell'arte simbolistica e religiosa, la quale tende a vedere più oltre che le cose e la loro superficie; e vuole attingere la realtà profonda e misteriosa di cui quelle non le pajono che segni efimeri; perchè crede col Bergson e colla giovane filosofia, alla spontaneità creatrice della vita e della persona umana. Lo scrittore moderno, anche senza indulgere alle sentimentalità mistiche dell' Huysmans, del Coppée e di altri della *Jeune France* (1), repugna dalla critica degl'ideali religiosi così acerba come appare nelle *Noces corinthiennes* d'Anatole France o nella *Mort des Dieux* di Mérejkowsky; e sente di potere ammirare Francesco d'Assisi, Lutero o il Pascal, nello stesso modo onde ammira Galileo, il Newton o Lord Kelvin; come quello che riconosce non meno vitale l'energia del sentimento e della fede dell'opera della ragione, longanime e serena edificatrice della scienza. Nè alcun preconconcetto di morale indipendente o di razionalismo gli è d'impedimento a comporre l'opera di arte. Anche il D'Annunzio ha mostrato di sentire,

(1) Sui quali si veda CHARBONNEL, *Les Mystiques contemporaines*, 1896.

segnatamente in questi ultimi anni, nell' intimo e misterioso lavoro del suo spirito così variamente ospitale, la grandezza degli alti valori dell'anima religiosa: e il mistero di *S. Sebastiano* e le pagine della *Contemplazione della Morte* non sono un semplice esercizio di virtuosità letteraria e di dilettazione estetica. In lui pare vada radicandosi il convincimento espresso nelle parole del Renan: « la buona letteratura è quella che, trasferita nella pratica, nobilita la vita »: perchè se l'arte è significazione della vita, come potrebbe fiorire se negasse ciò che forma il pregio più alto di questa?

Così la giovine letteratura e la nuova arte accenna a levarsi a più alto segno ideale, e pare penetrata da una fiamma rinnovatrice, che se non ha trovato ancora una sicura direzione, è intanto nutrita da più vitale alimento. Non è la fiamma « diritta e quieta » d'Ulisse e di Diomede dopo « l'orazione piccola » dell'Inferno dantesco; ma è fiamma che lingueggia qua e là mossa da nuovi venti che l'agitano e l'avvivano, come quella che il giovine condottiero descrive a Plutus nel secondo Fausto. Quel sentimento medesimo d'una vita più varia e più viva che si riflette nel pluralismo filosofico dei pragmatisti e nel così detto futurismo letterario e artistico, è testimonianza che le antiche forme dell'arte non bastano, perchè si son trasfigurate le antiche categorie del pensiero da cui quelle derivavano: che nuove vie deve tentare l'arte, perchè nuovi movimenti si son determinati nella vita sociale e nel pensiero scientifico.

III.

Già lo spirito della critica Kantiana, onde uscì prima il relativismo e il fenomenismo gnoseologico, poi l'agnosticismo scientifico dello Spencer e dell'Huxley, rifiorito oggi in tutto il lavoro d'analisi intorno ai limiti, al valore, alla obbiettività della scienza, fino al Mach, al Poincaré, al Bergson e ai Pragmatisti, ha portata una parola decisiva contro l'antico Materialismo, il quale teneva per fermo d'aver trovato nella sostanza materiale la sostanza genitrice di tutte le cose. Quanti fra gli uomini di scienze credevano, come il farmacista Homais, alla verità assoluta e totale della scienza, hanno omai dovuto ricredersi. Il carattere simbolico, convenzionale, abbreviativo ed economico della ricerca scientifica, la quale semplifica l'infinitamente complesso e decompone in frammenti rigidi la mobile e vivente continuità del reale; il suo intento pratico, evidente nella sua potenzialità di previsione e di anticipazione dell'esperienza, assicurano bensì il suo valore sintetico e la sua meravigliosa virtù creatrice: ma insieme anche ne circoscrivono l'azione entro limiti certi, oltre dei quali si ascondono le ragioni ultime dell'essere. Poichè per la sua stessa struttura la conoscenza razionale e scientifica determina le attinenze costanti delle cose fra loro e con noi, le leggi che ella formula non sono iscritte nelle cose stesse,

mosse come sono queste da una perenne fluidità ; bensì elle appaiono quasi forme organiche dello spirito nostro in atto di ricostruire idealmente la realtà, e di trarre le norme atte a volgere le forze della natura ai fini della vita. Ora se una legittima illazione è lecito trarre da questa revisione critica del procedimento scientifico, non è già quella che il pensiero sia un semplice riflesso della realtà naturale e una sua manifestazione ; bensì piuttosto che la realtà sia, per la stessa intelligibilità, alcunchè di razionale e d' ideale (a cui lo spirito applica necessariamente le sue forme) : perchè quelle che il Poincaré chiama « invarianti », cioè i rapporti indipendenti dalle convenzioni in che si formula la scienza, risultano pure conformi alla realtà. E se non è vero che la materia « non è sorda a rispondere » alla parola dello spirito, come quella che gli consente di dominarne le forze animatrici e piegarle agli usi umani, sembra potersene arguire che non lo spirito sia fatto della sostanza onde appare costituita la natura, bensì che questa non sia se non lo spirito medesimo in una forma degradata, o, come dicono, depotenziata : o, per dirla in più chiari termini, nulla può esser compreso, come s'esprime il Bergson, se son in funzione dell'attività psichica, e nulla possiamo immaginare di totalmente estraneo alla coscienza, che è il centro della realtà (1).

(1) P. GAULTIER, *La Pensée contemporaine*, Paris, 1911, p. 48 e seg. e il mio libro *Critica al nuovo Idealismo*, Torino, Bocca, 1910.

Ma pur prescindendo dalla questione intorno al carattere formale e al valore della scienza, e lasciando ora di ricercare se e fino a qual segno ella sia una costruzione e una creazione dello spirito o se solo l' intuizione possa penetrare nella realtà vivente, quello che a noi ora qui preme illustrare è che le linee coordinate ed ideali della scienza moderna convergono effettivamente verso un punto visuale che, se risponde al modo onde sentiamo e viviamo la vita, spiega anche l'odierno rifiorire dei valori spirituali nelle altre forme della cultura; come un fatto che è determinato da queste e insieme efficacemente le determina. Ora singolarmente significativo è il fatto che il pensiero moderno, nel momento stesso in cui la scienza positiva si costituiva sopra le salde sue basi e faceva le sue più mirabili prove, sia stato condotto a riconoscere criticamente i limiti di quel determinismo scientifico che pareva suo indefettibile presupposto, e a postulare un fondo di spontaneità incoercibile nelle cose, che illustra la loro irreducibilità qualitativa e la loro, per così dire, trasparenza ideale. Del criterio quantitativo della misurabilità delle cose, assunto come presupposto assoluto ed estensibile oltre i fatti fisici, e fondamento della concezione meccanica del mondo, la nuova critica del Boutroux e dei contingentisti ha dimostrata la insufficienza: e nell'ordine, crescente in complessità, delle scienze, dalle matematiche alle discipline morali ed umane, rilevata via via la presenza e la efficienza d'un elemento, sempre più vivo, di autonomia, che rende i gradi superiori dell'espe-

rienza scientifica sempre più irriducibili agl' inferiori; ed anzichè spiegar quelli con questi, tende a dimostrare che la ragione d'essere di tutti debba cercarsi nella coscienza, in quella adombrata e dispersa in questi più luminosa ed evidente. Non sulle ruine della necessità naturale, ma entro i suoi stessi limiti, si edifica così per la critica nuova, il regno sempre più vasto e indipendente della libertà spirituale.

Ora vi sono nella storia dei misteriosi consensi fra il modo di sentire e di esercitare la vita in una età, e i concetti scientifici che in essa prevalgono: fra quella che i tedeschi dicono la *Lebensanschauung* e la *Weltanschauung*. In una età di lavoro affannoso ed intenso come la nostra, è notevole che anche le scoperte scientifiche conferiscano a far prevalere oggi, checchè ne dica il Poincaré, un concetto energetico della materia, quasi proiezione eterna del nostro modo di vivere; e piuttosto che (come altrove dissi) a materializzare lo spirito conducano quasi a spiritualizzare la materia (1). L'antico meccanismo prevalso fin all'ultimo quarto del secolo trascorso, credeva accertati i fondamenti della verità fisica, che le esperienze ulteriori avrebbero confermati ed illustrati, o almeno lasciati intatti. Di tutto questo, come riconoscono anche i più fermi sostenitori della assoluta sovranità della scienza (2), nulla oggi più resta. E come le sco-

(1) Cfr. il mio libro *Amore, Morte e Immortalità*, Milano-Roma, Albrighi e Segati, 1913.

(2) V., ad es., A. REY, *La Philosophie Moderne*, p. 163 e seg. Paris, 1908.

perle scientifiche ci hanno condotto piuttosto verso gli antipodi di questa concezione, così tutti i fisici son pronti oggi a rivedere i principî fondamentali della scienza: dall'Ostwald che, nel 1895, al Congresso scientifico di Lubecca, annunziava la disfatta del materialismo scientifico (*Ueberwindung der wiss. Materialismus*) ad Oliver Lodge il quale nell'ultimo discorso inaugurale del Congresso della *British Association* a Birmingham, proclamava che voler ridurre ad una meccanica atomica l'universo ponderabile e imponderabile, è una mera illusione. Se la fisica classica era essenzialmente meccanica, la fisica moderna, che è dinamica, considera i diversi gradi di energia come irreducibili, restaurando nel suo valore essenziale la categoria della qualità. Per essa il concetto di conservazione della massa che, col principio d'inerzia, era il fondamento della scienza meccanica, non sembra poter più conservarsi nella meccanica elettromagnetica. La quale ci mostra come gli antichi atomi si disgregano sotto i nostri occhi: perchè le sostanze radioattive, per loro intima virtù, si trasformano costantemente: l'uranio, il radio il polonio emettono continuamente un'altra sostanza che è forse l'elio: e forse il rame si trasforma in litio. Ma quello che più monta, l'atomo stesso si risolve in elettroni, cioè in particelle estremamente tenui, cariche d'elettricità negativa, fornite d'una celerità enorme nei loro movimenti: di guisa che siamo indotti a raffigurarci la struttura dell'atomo come una specie di sistema solare da cui si spargono nell'atto della sua decomposizione un' immen-

sa quantità d'interiore, e prima non sospettata, energia. E tuttavia per quanto minima si supponga la massa di questi corpuscoli elettronici, la concezione meccanica rimarrebbe intatta ove altri fisici moderni, specialmente inglesi, non tendessero oggi a dimostrare che la costanza della massa non è se non apparente, cioè dovuta unicamente a fenomeni elettromagnetici; e variabile, perciò, secondo le circostanze e specialmente secondo la celerità. Non si avrebbe più così veramente, secondo la concezione di Lord Kelvin, la materia nel senso classico della parola coi suoi tradizionali attributi, bensì dei vortici eterei, animati da forze che convien supporre originali e creatrici; o in altri termini, la materia si risolverebbe in qualcosa d'incorporeo, in una moltitudine di elementi o di centri dinamici.

Ma più ancora significativo è che, nel mondo stesso delle energie fisiche, sembra apparire una certa direzione, che sovrasta all'azione puramente meccanica. Il principio della conservazione dell'energia parve veramente dover esserne l'espressione adeguata. Se non che esso non è che una formula puramente quantitativa: poichè, come s'esprime il Poincaré, ci dice bensì che qualche cosa si conserva, ma non che cosa. Ora la critica scientifica tende a ridurne il valore anche per virtù del principio della inconvertibilità, noto col nome di Carnot, il quale non si contrappone ma si sovrappone a quello, come una legge di natura qualitativa. Si parla, difatti, per la seconda legge della termodi-

namica, di una degradazione dell'energia. Quando la trasformazione non può essere totalmente invertita, si ha, non un disperdimento di energia, bensì, come dicono, una degradazione definitiva senza compensazione (1). Ora qui s'introduce certamente un elemento subiettivo di valutazione, dacchè si tratta di una diminuzione di quella energia che può essere utile a noi (lavoro meccanico o energia cinetica); e perciò si dice che il valore o la qualità dell'energia è decaduta, e nella fisica moderna, si suol parlare di forme superiori ed inferiori d'energia (2). Ma ad ogni modo, il principio di Carnot significa una tendenza ad una determinata direzione: talchè, nonostante le obiezioni testè elevate dal Poincaré (3), sembra che dalla degradazione della energia cosmica possano derivarsi delle ipotesi sulla tendenza ad uno stato finale di uniforme distribuzione di calore (l'entropia del Clausius), e ad una stasi terminativa che segnerebbe la fine dell'universo, secondo l'opinione sostenuta da uomini come Lord Kelvin e l'Arrhenius e indirettamente riconosciuta anche dal Boltzmann: il che vuol dire che le forze naturali non possono essere se non forze d'inerzia, e che perciò debbano operare congiunte ad energie non fisiche, dominatrici e direttive.

(1) EMILE PICARD, *La science moderne et son état actuel*, Paris, 1909, pag. 132 e seg.

(2) BRUNHES, *La Dégradation de l'Energie*, p. 36, Paris, 1908.

(3) H. POINCARÉ, *Les Hypothèses Cosmogoniques*, Paris, 1913.

E qui appare in più chiara luce la direzione inversa di questi due modi di energia, e il contrasto più reciso fra l'energia fisica e l'energie vitali e spirituali, che accennano ad un'origine superiore. Anche il monismo energetico dell'Ostwald non resisterebbe — e l'ha mostrato anche il Wundt (1) — ad una critica severa. Per diverse vie le indagini recenti possono avere agevolata la comprensione del problema della vita: la scoperta di uno dei modi di transizione dallo stato inorganico all'organico nella formazione dello stato colloidale, la formula della produzione delle proteine che son considerate come il sostrato della vita, la maggior conoscenza dell'apparente vita dei cristalli e della mirabile natura dei fermenti, le osservazioni sulla irritabilità dei metalli, che pare una forma iniziale di sensibilità, le geniali esperienze del Loeb sui tropismi e quelle sulle analogie fra il così detto dinamismo nei processi elettro-catalitici minerali e quelli animali. Tutto questo che sembra avvicinarci alla scoperta della origine della vita, serve invece a farci comprendere l'originalità dell'energie superiori. Non soltanto il contrasto fra l'accertata unità chimica fondamentale dei corpi viventi e degli inanimati, e l'impossibilità di ottenere la generazione vitale nelle condizioni presenti; non soltanto quello, ancor più significativo, tra il perenne rinnovarsi, come una grande corrente, della

(1) Nel volume *Systematische Philosophie* della collezione *Die Kultur der Gegenwart* dell' HINNEBERG, Berlin und Leipzig, 1907.

materia dell'organismo nel permanere delle sue forme e il ricambio chimico fra gli esseri viventi, ci annunzia una potenza originale e la presenza efficace di una virtù latente che dalla morte, ad ogni momento, fa rifiorire la vita. Ma vi è un segno anche più profondo e significativo di questa legge diversa che governa le energie fisiche e la libera energia, che si manifesta negli ordini più alti della vita. Da un lato, ci si offre lo spettacolo dell'esaurimento dell'organismo cosmico. « La visione del mondo materiale, dice il Bergson, è quella di una cosa che si disfà, di un peso che cade », un decadimento e una degradazione, insomma: perchè il potere di trasformazione dell'energia va necessariamente sempre diminuendo. Dall'altro, una legge diversa, ed anzi inversa, sembra governare il mondo vitale, segnatamente nella sua forma superiore. La natura vivente non è data, ma si fa, per un'opera continua ed inesaurita di creazione. E se la vita organica ha avuto un cominciamento (se cosmico e interastrale, come pensano l'Helmholz, Lord Kelvin e l'Arrhenius, o puramente tellurica, è cosa ancora controversa) (1) non è tuttavia sottratta in modo assoluto ad una possibile estinzione. Può essere, infatti, moltiplicata di forme sulla faccia della terra: ma sembra aver perduto, dall'epoca della grande fauna paleozoica, in vigore e in potenza: e ad ogni modo sembra

(1) REINKE, *Ursprung des Lebens*, in *Deutsche Rundschau*, 1900. Cfr. la *Umschau* di Francoforte, 25 sett. 1913.

esserle assegnato un limite dal principio fisico della degenerazione della energia, onde nella finale uniforme distribuzione del calore sarebbe resa impossibile la vita. Quanto più invece ella ascende alle manifestazioni superiori, cioè all'ordine psichico ove appare la luce della coscienza, si dimostra tanto più inestinguibile: poichè è luce, che più si diffonde e si moltiplica e più s'intensifica: e, lungi dal degradare come l'energia fisica, accenna ad elevarsi e diviene imperitura, come quella che ha in sè la virtù di oltrepassare se stessa (Pascal), e, come aveva già detto Aristotele, è un accrescimento perenne in sè e di sè, e perciò si rileva, per sua natura, infinita e divina. Per la vitalità psichica vale veramente, ma per essa soltanto, il principio Bergsoniano dell'incoercibile impulso vitale e dell'evoluzione creatrice, che si apre in nuove forme. Ma è una corrente che deve avere una direzione, e che, contro l'opinione dell'insigne pensatore francese, non si concepisce senza una presunzione di finalità: poichè progresso non si dà senza un segno a cui si tenda, anche se imprevedibile da noi (1).

Così è che l'energia spirituale umana in ragione del suo perenne elevamento nelle vie della storia e della cultura, venendo come attratta sempre più nell'orbita del divino, si muove, per così dire, in direzione opposta a quella delle inferiori energie corporee, pur rimanendo aderente ad

(1) Cfr. il mio libro *Figure Moderne*, Ancona, Puccini, 1912.

esse per una particolare forma temporanea di unione e di polarità. Si direbbe, anzi, che quanto più l'energia si circoscrive nell'estensione della sfera in cui si manifesta, tanto più cresce in valore e in qualità. La fisica e la chimica sono universali: la biologia è terrestre, la psicologia contempla solo una parte degli esseri viventi. Mentre lo spettroscopio ci annunzia la presenza dei metalli nella più remota sostanza stellare, chimicamente composta come quella del nostro pianeta, i soli viventi che noi conosciamo, (se anche abbiamo ragione di non supporli soli) sono, invece, quelli che crescono sulla faccia della terra: e fra questi solo in alcuni appare chiara e luminosa la vita cosciente. Parrebbe, adunque, che il punto di adesione dell'energia cosmica alla sostanza corporea si vada restringendo via via che ella si eleva in valore e dignità: e che quasi il profundarsi di quella universa energia in sè stessa, il divenire intima e finalmente presente a sè medesima, avvenga per un procedimento di progressiva liberazione dalla materia.

Il punto di contatto con questa per l'energia psichica negli organismi superiori, e specie nell'organismo umano, sembra, difatti, andar restringendosi sempre più e concentrandosi nelle aree superiori del sistema nervoso. E come è nota nella tecnica industriale la necessità di affinare, con sistemi di fili a punte od esili palette, le estreme superfici dei corpi onde metterli in maggior correlazione di sensibilità colle irradiazioni ambienti su

di esse, così pare provata l'esistenza di una irradiazione emanante dalla parte superiore del corpo umano, che da certe condizioni (ipnosi, stati medianici, prossimità della morte) è resa sensibile e fissata anche dalle lastre fotografiche. E ad ogni modo, dallo stimolo vitale psichico diffuso originariamente in tutte le prime forme della vita, a poco a poco distinguendosi in esso l'elemento nuovo, anche questa capacità radiante pare si sia andata distinguendo dalle altre emanazioni, e il sistema encefalico, ammasso d'innumerabili unità nervose e di filamenti terminanti in alto in un sistema costituito di miriadi di punte e di apici (sostanza grigia, area corticale) atta ad avvertire e raccogliere le più lontane e tenui vibrazioni cosmiche, funzioni quasi da estremo punto d'appoggio nella compagine organica all'attività psichica più elevata.

Ora qui appare più evidente la deficienza e la insufficienza della concezione meccanica. Le analisi penetranti del Bergson, specie negli ultimi suoi scritti (1) che sono parte delle sue conferenze di Londra e di Parigi, tendono a dimostrare che il cervello è il punto d'inserzione dello spirito nella materia, senza il quale non sarebbe possibile, nell'esperienza e nella vita, il movimento e l'azione, o effettiva o anche soltanto iniziale e virtuale. Oltre che nulla prova il preteso parallelismo orga-

(1) BERGSON, *Life and Consciousness*, nell'*Hibbert Journal*, October 1911 e *L'âme et le Corps* nel volume *Le Matérialisme Actuel*, Paris, 1913.

nico psichico, i processi fisiologici paiono piuttosto la traduzione che la condizione degli atti di coscienza, il tramite di adattamento di questi alle circostanze reali o, per dir più esatto, lo strumento dell'adesione alla vita. Il concetto del James che il cervello sia come un commutatore psichico o una specie di dinamo psichica (1), è dal Bergson meglio determinato nel senso che questa adesione dello spirito all'organismo, e specialmente ai centri nervosi superiori, è necessaria al movimento attivo. E il vero è che la vita psichica trabocca da ogni parte, e che l'attività molecolare dei centri nervosi non risponde se non ad una minima parte dell'attività mentale, così nello spazio come nel tempo. Nello spazio; perchè il corpo di ciascuno è circoscritto in limiti precisi, anche ammettendo il prolungamento della sensibilità e della capacità motrice, che le esperienze medianiche tenderebbero a dimostrare possibile in certe condizioni: mentre le nostre facoltà produttive e specialmente le visive, irradiano il nostro potere nell'immensità. Nel tempo; perchè il corpo materiale è nel presente che continuamente si sposta e si rinnova, mentre in noi opera una attività che dura traverso il tempo e determina dei movimenti imprevedibili. Ond'è che i processi nervosi, lungi dall'essere l'equivalente dell'attività mentale, sembrano piut-

(1) JAMES, *Immortality of the soul*, New-York, 5ª ed., 1910, e il mio libro *Amore, Morte ed Immortalità*, Milano, 2ª ed., 1916 passim.

tosto un meccanismo di segni per cui quella tende a manifestarsi all'esterno, e di cui si vale per operare, quasi disegnandovisi come in un sistema mediatore tra la propria vita e il mondo della realtà naturale. E poichè così mantiene tutta l'originalità e l'indipendenza sua propria, non è meraviglia che, riconosciuta questa natura originale inconvertibile incommutabile della vita cosciente rispetto al mondo fisico, anche in quello che appare come una sua concentrazione, il mondo organico, sorga oggi più vivo, per le multiformi vie della cultura, il sentimento degli alti valori che questa attività dello spirito crea e dispiega nella vita sociale e nella storia, e di quelle idealità etiche e religiose a cui ci riconducono oggi le vie della scienza, ove questa non voglia farsi negatrice di una esperienza vivente e concreta, e disconoscere la necessità di una armonia più profonda della vita. Poichè se la scienza è opera conoscitiva, e perciò incommensurabile da sè sola colla realtà vivente, la vita invece risulta dal concorso e dal consenso di tutte le potenze umane, come aveva riconosciuto anche Mefistofele. Ma se giova illustrare la preminenza di questa vita della coscienza in tutti i suoi aspetti nel consorzio sociale e nella storia, è ben naturale e logico altresì che, procedendo più oltre in quest'opera di reintegrazione e di ricostituzione dei valori ideali, risorgano oggi in tutta la loro vivezza anche i problemi attinenti ad una possibile continuazione dell'attività spirituale individuata oltre lo spazio e il tempo, cioè

oltre la vita sociale e la storia: il problema, cioè, dei destini dell'anima, per quella intima ed inesauribile potenzialità sua che la fa tendere verso l'infinito. Ora le ricerche scientifiche recenti persuadono che l'area di contatto fra l'energia cosciente e il corpo è così circoscritta, e il tramite della loro unione nell'esperienza così estrinseco e sottile, che la sua rottura nonchè essere terminativa può creare invece, come la scissura del cordone ombelicale, le condizioni d'una vita nuova e più vasta. « Se, scrive ora il Bergson, la vita mentale oltrepassa la vita cerebrale: se il cervello si limita a tradurre in movimenti una piccola parte di ciò che accade nella coscienza, la sopravvivenza diviene così probabile che l'*onus probandi* incombe piuttosto a chi la nega che a chi l'afferma, dacchè l'unica ragione che possiamo avere di credere ad una estinzione della coscienza dopo la morte è che noi vediamo il corpo scomporsi: e questa ragione non ha più valore se l'indipendenza, almeno parziale, della coscienza rispetto al corpo è essa pure un fatto sperimentale ».

Tutto, adunque, ci ammonisce che la nota tonica nella cultura contemporanea non è più data dal naturalismo scientifico, prevalente una generazione fa, bensì dai quesiti della vita morale e religiosa che tengono ormai il primato nella nostra coscienza: e che da questo nuovo punto visuale, anche la realtà naturale ci appare non condizione ma proiezione e manifestazione di questa. I segni di un tale orientamento appaiono già nella vita

sociale, e più visibili nella letteratura, nell'arte, nel movimento intimo onde è pervasa e commossa dalle ime radici ai sommi vertici oggi la grande pianta della scienza, che va flettendo le sue cime al soffio delle nuove idealità umane,

Per cui le fronde, tremolando pronte,
Tutte quante piegavano alla parte
U' la prim'ombra gitta il santo monte.

IV.

Il centro della cultura si è manifestamente trasferito, negli ultimi decenni, dal mondo della natura a quello dello spirito. Perfino dei gruppi politici, come i nazionalisti, vogliono che la coscienza nazionale si rialzi oggi combattendo il materialismo. E in questo centro spirituale, il pensiero nuovo si muove liberamente, perchè « dov'è lo spirito, ivi è libertà ». Non, dunque, per arrivare ad un credo filosofico e teologico, ad un sistema assoluto; nè tanto meno per costituire una scuola o una chiesa, forme ormai oltrepassate e discreditate: ma per cercare nuove vie. Pur consentendo in certe affermazioni prime, elementari e vitali, comune fondamento dell'attività interiore, quanti ora rappresentano codesta dizireone di pensiero, oggi la più viva e fresca, con pienezza di libertà, poi s'inoltrano per vie divergenti ma sempre con l'occhio mentale in alto, quasi a significare l'orientamento dell'anima nuova verso i più alti vertici di libera idealità

interiore. Certo, se l'età nostra non ha in sè molto dell'eroico, poichè democrazia ed eroismo in gran parte si escludono, ha pur nel suo fondo qualche cosa di tragico (1). Ella sente bensì, più che ogni altra età forse, come invisibile motivo che ne guidi l'anima, la multiforme ricchezza della vita. Ma il procedimento del pensiero scientifico non ha saputo ancora comprendere la vita nella sua totalità e nelle sue segrete ragioni: nè ancora adattare le sue forme concettuali venute per tradizione e consolidate nei secoli. Nessun tempo ha sentito vivamente come il nostro, la tragica antinomia fra la tensione della vita che è verso l'assoluto, e la relatività delle attinenze e delle opposizioni nell'ordine del pensiero e dell'esperienza: poichè questa relatività ideale e limitazione effettiva non era mai stata criticamente illustrata come ai dì nostri. Di qui i tentativi odierni per cercare nella virtù della intuizione quel che non sembra potere ottenersi dalle forze del pensiero; e per affidarsi ad un pluralismo individuale e ad un idealismo personale, che spesso assume movenze mistiche, nella filosofia e nell'arte: di qui anche il culto redivivo, se anche circoscritto in ristretti cenacoli, della sapienza orientale e dell'occultismo teosofico. Ma conscia com'è di queste antitesi dolorose, l'anima nostra che sa di non poter ritornare alle intatte forme tradizionali della religione dei padri, nè sente di poter confidar più in una concezione puramente

(1) SIMMEL, *Philosophie der Kultur*, Berlin, 1913.

meccanica della realtà e della vita, cerca ad ogni modo, per vie diverse, la luce di nuove sintesi: sintesi d'intuizione e di ragione nell'ordine del pensiero, di individualità e di socialità, di nazione e di umanità, nella vita pubblica; sintesi di necessità scientifica e di libertà morale, di una visione quantitativa e deterministica del mondo esterno e di un riconoscimento dei valori etico-religiosi, direttivi della vita. Ora il conato verso più alte sintesi è già di per sè disciplina rigeneratrice delle forze spirituali, e segno iniziale di un lavoro inteso alla loro concentrazione. E da questa sola può nascere una forma di educazione delle anime la quale non miri soltanto ad adattare i modi della vita ai bisogni della società moderna, ad animare la gioventù per le lotte economiche, a dirigere gli spiriti verso l'azione, sì anche a prepararli a tutte le più varie contingenze della vita umana, considerata nella sua integrità e nelle sue finalità superiori.

Il nostro tempo offre, così, grandiose promesse di elevamento spirituale, se non di maggior felicità della vita, come piace ora di annunziare al Wells (1); poichè la felicità non è frutto certo e necessario dei progressi tecnici e meccanici o delle maggiori agevolezze che essi traggono seco, e nemmeno dello stesso progresso morale, politico e sociale. La questione proposta da tanti, e specialmente nel suo bel libro « La vita semplice » da

(1) WELLS, nel *Cassell's Magazine*, July 1913.

Carlo Wagner, e risoluta negativamente dal George, se, cioè, col progresso si accresca il benessere umano, è mal proposta: poichè la ricerca della felicità non è il solo e il vero fine umano, nè il criterio eudemonistico darà mai una risposta adeguata alle grandi domande che sorgono sul cammino dell'umanità nei secoli. Il progredire umano nella storia può essere una continua successione e trasformazione di valori; può essere anche una compensazione di valori, dacchè nuovi elementi e condizioni di vita offre la civiltà moderna che la storia non aveva mai conosciuto. Non vi è più un unico centro vitale del movimento moderno, a cui sia minaccia irreparabile il decadimento. Potranno Parigi e New-York crescere in corruttela, Berlino e Londra cospirare alla reciproca distruzione. Ma la parola di rinnovamento e di vita può venire da altri punti della terra: da Roma l'eterna o da Tokio, da Mosca o da Cristiania; poichè non è più una sola o dinastia, o religione, o nazione, o stirpe, quella che reca il nostro destino. E nonostante questa opera d'integrazione e di sostituzione, l'odierno e progressivo incremento di lavoro e di produzione non è di per sè necessariamente un incremento di felicità; nè ove questa crescesse noi saremmo per questo migliori. Noi non dobbiamo misurare la civiltà dal grado di felicità, poichè la vita anche per l'umanità è una prova e un dovere; bensì dal crescere in essa dei valori umani, dal crescere, cioè, del sentimento operoso ed efficace di ciò che è la virtù originale.

dello spirito e della dignità umana, e della necessità di trarre da questa, non da migliorate condizioni esterne o anche da cresciuto benessere, la ragione della vita e la direzione morale, che è la forza motrice della storia.

LA LIBERA FEDE DELLA SCIENZA MODERNA

A PROPOSITO DI LIBRI NATI DALLA GUERRA
O IN TEMPO DI GUERRA (1).

I.

Fra le convinzioni più ferme della coscienza moderna e le verità più sicuramente acquisite oggi dal pensiero critico è da annoverarsi questa: che la scienza non penetra nel regno della fede, ma conosce, nel cospetto di essa i suoi termini: a quella guisa che uno dei principî più saldi del diritto pubblico moderno è la libertà rispettiva del potere ecclesiastico e del potere civile. Ma come nel mondo politico va penetrando sempre più la persuasione che lo Stato moderno, laico ma non ateo, liberale ma non intollerante delle forme religiose, non può rimanere, come da molti si volle, indifferente o estraneo alla vita religiosa che è tanta parte e funzione così essenziale del vivere civile: come, dico, la teoria

(1) *Nuova Antologia*, 16 luglio 1918. Ad alcune obiezioni mossemi a proposito di questo scritto dal ch. prof. Giovanni Gentile nel *Nuovo Giornale* di Firenze, risposi in quello stesso foglio politico, dichiarando meglio i miei intendimenti, non bene compresi dall'egregio e valoroso critico.

delle parallele che mai non si incontrano, applicata allo Stato ed alla Chiesa non appaga più gli intelletti lungiveggenti ed esperti (1), così a quella dottrina agnostica e puramente negativa della religione-limite, della religione che ha per fondamento l'inconoscibile e il mistero, si è venuta via via sostituendo una veduta più profonda che, non solo nella sostanziale diversità delle due funzioni, ma nel contenuto stesso e nei risultati più recenti della scienza della natura, della vita e della storia, va ritrovando i motivi e gli elementi di una più alta e libera idealità religiosa, di una futura sintesi superiore del sapere e del credere.

Vi fu un tempo non lontano in cui la scienza fisica, fondandosi sulla bilancia della materia, poté credere questa indistruttibile ed eterna: e presumere quindi che essa sola esistesse e valesse nel mondo. Era una persuasione che pareva giustificata e verificata dall'esperienza: e non è meraviglia che penetrasse tutto l'ordine del pensiero e informasse di sé anche la vita civile. Così fu che il verbo materialistico e meccanico divenne una specie di contro-religione, professata, non senza qualche dogmatica tirannia ed insofferenza di opposti convincimenti, da quanti si crederono perciò liberi spiriti ed araldi dei tempi nuovi. Se non che, nel regno stesso delle scienze fisiche, dopo che era stata via via riconosciuta l'impossibilità di ridurre al comune denomina-

(1) Su questo argomento ho scritto lungamente p. e. nel vol. *Idee Moderne* (Ancona, Puccini, 1912).

tore meccanico, cioè del movimento molecolare, la vita e l'energia psichica, ecco che nuove e fondamentali scoperte avviaronò il pensiero ad un altro modo di vedere la costituzione stessa della materia. Dopo le ricerche preparatrici del Becquerel e del Rutherford, quelle dei coniugi Curie riescirono, isolando il radio, a dimostrare che questo, isolato che sia, non ci presenta nella materia se non una immensa condensazione d'energia, la quale si libera per trasformare tutto ciò che ella tocca, lasciando dietro di sè come residui, in luogo del radio sparito, dei corpi nuovi (idrogeno, elio) suscettibili di risolversi essi medesimi in corpi sconosciuti sulla faccia della terra, ed apparenti momentaneamente nella luce spettrale delle nebulose (l'arconio e il nebulium), prima di confondersi, alla lor volta, nell'abisso della sostanza fondamentale ed omogenea dell'universo. Siamo qui, dunque, dinanzi ad un vero caso di trasformazione della materia, la quale perciò non appare più eterna: o se eterna quantitativamente, questo *quid* che si mantiene traverso alle successive trasformazioni, come notava il Poincaré, non sappiamo poi che sia veramente, se non è una pura astrazione (1). Quello che l'esperienza nuova c'insegna è che la materia può dissolversi e scomparire nell'universale ed imponderabile ignoto, ove si elabora, si trasforma e si propaga ogni forza, con una celerità quasichè

(1) Cfr. il discorso tenuto il 15 dicembre 1916 da Eduardo Perrier, presidente dell'Accademia di Scienze di Parigi, pubblicato nella *Revue de Théol, et Philosophie* (16 dicembre 1916), ed. E. PICARD, *La Physique Moderne*, 1909.

istantanea. Ond'è che tutto quello che appare tangibile, resistente ed accessibile ai nostri sensi, può dispogliarsi di queste esteriori parvenze di guisa che non resterebbe in ultimo se non un vacuo spaventevole dinanzi a coloro che nella materia avessero riposto la loro unica fede. A costoro ben si potrebbe convenire l'ammonimento di Amleto :

*there is something in this more than
natural, if philosophy could find it out.*

Inoltre l'accademico francese Puisseux ci avverte che il sole medesimo non perirà forse lentamente, come noi comunemente crediamo, perdendo le sue radiazioni oltrepotenti, la sua luce, il calore, la fluidità sua, per solidificarsi in una oscura massa incapace di conservare la vita che esso solo mantiene sulla terra e che forse ha creato, per rivolgersi finalmente in uno sciame di frammenti natanti nelle tenebre di un cielo che prima inondava del suo diffuso lume. Può avvenire, invece, che nella pienezza dei suoi magnifici attributi, dopo una esplosione formidabile come quelle che sembrano aver segnato la fine di qualche stella, si dissolva totalmente e si confonda nell'infinito etereo, abbandonando ad una disgregazione senza nome tutto il sistema dei corpi celesti che egli ora sostiene. L'etere, l'invisibile etere, che noi abbiamo così denominato senza conoscerlo ma che tutto penetra e pervade, sarebbe perciò il fondo invisibile onde tutto erompe e dove tutto si risolve, cuna e tomba d'ogni generazione di forme ; oceano infinito, ove la materia si compone e si disegna

sotto l'azione di movimenti vibratorii (o i vortici di Lord Kelwin), che sono le prime forze motrici ed animatrici della sua indifferente omogeneità primordiale. Nessuno ci può dire donde viene quest'impulso iniziale: ma esso è che risveglia il torpore di quell'eterea sostanza, e, persistendo si propaga, per divenire via via luce, elettricità, calore, materia, attrazione, raggi invisibili; per creare, infine, nei corpi viventi quella unità misteriosa e luminosa che nei più elevati fra essi noi designamo e salutiamo *coscienza*.

Ma se si chiede altresì dove tenda questa grandiosa evoluzione creatrice, o se ella inopinatamente si arresti, la scienza sa d'ignorare, e può solamente supporre, o, se si vuole, sperare. Or questo toglie ad ogni tentata universalità di sintesi filosofica il diritto di fondare su quella visione scientifica del processo evolutivo una forma qualsiasi di negazione: come quella che il regno della coscienza e dello spirito contempla solo dal di fuori, quando invece non voglia della coscienza e dello spirito far centro o leva per muovere dal di dentro l'ordine universo. Giunge così ai termini ove comincia il regno dello spirito; ma ivi si arresta e non li varca. Solamente coloro che non hanno attinto alle più alte fonti della scienza fisica moderna, possono vantarsi del loro ingenuo materialismo. Imperocchè già la stessa legge sovrana di gravitazione, di cui pure le formidabili forze esplosive delle materie radianti sembrano circoscrivere la universale estensione, fa vacillare la nostra fede nella materia. Quelle miriadi di mondi

che dal firmamento sovrastano al nostro capo; quei centoventi milioni di stelle che i telescopi perfezionati e la fotografia celeste discoprono, e che lasciano dietro di sé quei nodi luminosi, quei nuclei di luce siderale spesso più grandi del nostro sistema solare, che già facevan tremare l'anima di Giacomo Leopardi nei suoi ultimi aneliti; tutto questo è mantenuto e avvivato da una forza invisibile e immateriale. A questa idea dell'infinito dinamico si congiunge poi l'altra dell'infinita grandezza. I nuovi concetti dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo hanno singolarmente dilatato l'orizzonte delle nostre idee. L'infinito è entrato nei nostri calcoli: riempie le nostre visioni, ed anima le nostre speranze. Noi misuriamo le distanze nello spazio sidereo con anni di trasmissione della luce: computiamo colla scienza oceanografica le gocce d'acqua dei mari in milioni di chilometri cubi, ciascuno dei quali contiene un miliardo di metri cubi: ma il nostro pensiero si arresta sgomento dinanzi a sì immensurabili grandezze. E se ci volgiamo alle quantità infinitesime, arriviamo a tali cifre che il calcolo più audace non osa tentare le operazioni che dovrebbero definirle. Così è che la nozione dell'infinito si affaccia dovunque giri l'occhio del nostro intelletto; il quale si trova costretto a riconoscere l'esistenza di forze incomprensibili e di grandezze immensurabili.

E accanto al presente si aprono due abissi, quello del passato e quello dell'avvenire. Le combinazioni di modi e di fenomeni in atto o in via di attuazione

e le loro possibilità future oltrepassano ogni possibile misura: poichè se noi non ci possiamo figurare una grandezza espressa da cinquanta cifre, la probabilità delle forze e dei fenomeni della natura ne richiederebbe dei miliardi. Quello che fu, è, e sarà, è l'infinito circostante. Ora l'infinito dà aperto e libero respiro al pensiero, e lo penetra di una spiritualità purificata ed elevata: di guisa che il problema del pensiero, potenzialmente infinito se non in atto, s'identifica col problema dell'infinita realtà universale: infinito dei soli, come delle idee e delle speranze. E l'uomo che pareva un atomo disperso e solitario, ritorna così ad essere centro e luce del mondo: perchè nella coscienza per la prima volta il mondo s'illumina d'intima luce, e si rivela a sè medesimo: e l'indefinita estensione nello spazio e nel tempo si converte in infinità di vita interiore.

Ecco perchè nello spirito moderno, in grazia della stessa scienza più alta, rifiorisce l'istinto religioso dell'anima, e quell'anelito eterno verso l'infinito, che dal petto agitato dal vecchio Fausto esprimeva l'invocazione immortale:

*Wo fasse ich dich, unendliche Natur?
 Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens
 An denen Himmel und Erde hängt,
 Dahin die welke Brust sich drängt.*

II.

Se non che questo infinito, accolto, per così dire, e contratto nell'anima moderna, si riapre in essa, e

ci rivela nuove e prima insospettate profondità (1). Al di sotto del regno della ragione, o di quello che altrove io ebbi a chiamare lo *spettro psichico*, cioè il campo luminoso della coscienza personale, noi intravediamo oramai le fonti inesaste ed insonni del subcosciente, che alimentano e sostengono la vita interiore dalle loro profondità per ora inaccessibili e non scandagliate, e dondè ci vengono forse le più spontanee nostre ispirazioni creatrici. Assorti, come siamo, dalle nostre cure quotidiane, avviene di esse quello che i Pitagorici antichi dicevano della musica delle celesti sfere, che non giunge fino ai distretti sensi dei mortali (2). Ma quando ritornando in noi stessi noi scandagliamo, da buoni raddomanti, queste sorgenti occulte dell'anima, allora ci accorgiamo, inquieti o affascinati, di questa nuova regione sotterranea senza confini determinati, dondè si leva, in getto di bellezza o in atto di adorazione, una forza misteriosa e silenziosa che sopravviene e ci guida, sovente inconsapevoli, nelle vie della vita e ci fa sentire la presenza dell' infinito: quell' infinito, dunque, che prima si distendeva esteriormente nella natura e nella storia, nello spazio e nel tempo, ed ora ci appare in un'altra dimensione tutta interiore ed occulta.

(1) Su questo aspetto della religiosità moderna, oltre i noti libri del JAMES, del DU PREL, del MORTON-PRINCE e di altri vedasi il libro del FINOT, *Progrès et Bonheur*, Paris, 1917, spec. p. 120 segg.

(2) Cfr. il mio scritto *Musica, Metafisica e Religione* pubblicato nel vol. *Voci del nostro tempo*, Palermo, Sandron, 1903.

Ora lo studio di questi fenomeni che oggi si chiamano, nel loro complesso, oltrenormali, studio appena iniziato ma ricco di feconde promesse per la scienza e per la vita, ci addita un altro punto di convergenza fra la scienza imparziale e la religiosità libera e illuminata, la sola compatibile oramai con quella, e consentita dai nuovi tempi. Certo, come avviene dinanzi a campi inesplorati e appena intravisti della realtà, una persistente diffidenza nella scienza ufficiale e nella opinione generale circonda ancora queste ricerche: e giova che questa diffidenza vi sia, come incitamento a maggior vigore di metodo e diligenza d'indagini. Se non che le disposizioni della mente e dell'animo nella ricerca rigorosamente scientifica stanno nell'essere noi scevri da qualunque preconetto; nel sentirsi pronti e disposti ad abbandonare, ove occorra, le antiche credenze, ad accogliere liberamente qualunque fatto l'esperienza o la ragione ci attestino, ancorchè non s'inquadri nelle categorie tradizionali del pensiero e nelle leggi riconosciute fin qui: nel seguire (come lo stesso Huxley ammoniva) umilmente le rivelazioni della natura, quali che sieno gli abissi che ella ci apre inaspettati alla nostra visione mentale. Premuniti così da ogni anticipato proposito di preliminar negazione come d'ogni incauta affermazione, e puri e disposti a ricevere il verbo autentico d'ogni esperienza nuova certificata dalla scienza, ascoltiamo la parola ammonitrice di tre grandi spiriti viventi: un celebrato filosofo, il Bergson, un grande fisico, Oliver Lodge, uno squisito e riconosciuto poeta,

Rabindranat Tagore. Quando, qualche anno fa (1), il Bergson fu nominato Presidente della Società anglo americana per le Ricerche Psichiche, scriveva d'essersi domandato talvolta quel che sarebbe accaduto se la scienza moderna, invece di muovere dalle matematiche per orientarsi nella direzione della meccanica, dell'astronomia, della fisica e della chimica, invece di far convergere tutte le sue forze mirabili nello studio della materia, avesse incominciato dal considerare lo spirito: se il Keplero, Galileo, il Newton, ad es., fossero stati altrettanti psicologi. Noi avremmo avuto certamente una psicologia di cui non possiamo oggi farci un'idea adeguata; non più di quello che, avanti Galileo, si fosse potuto immaginare ciò che sarebbe la nostra fisica odierna. Questa psicologia sarebbe stata probabilmente di fronte alla psicologia odierna ciò che la nostra fisica è di fronte alla fisica aristotelica, o l'astronomia di fronte all'astrologia. Straniera ad ogni idea di meccanismo, la scienza avrebbe cercato allora, invece di escluderli *a priori*, in quell'ordine di fenomeni che l'odierna psicologia sopranormale ha cominciato da qualche decennio a studiare sistematicamente. Scoperte le leggi più generali dell'attività spirituale, come avvenne delle leggi fondamentali della meccanica, l'indagine scientifica sarebbe passata dallo spirito propriamente detto alla vita: e la biologia si sarebbe costituita, ma ben diversa dalla nostra: come quella che al di là delle forme sensibili degli esseri viventi

(1) Vedi la *Revue des Revues*, dicembre 1913.

avrebbe direttamente appresa la forza interiore ed invisibile di cui quelle sono manifestazioni. E così si sarebbe formata una scienza medica che avrebbe provveduto a riparare direttamente alla insufficienza della forza vitale, mirando alla causa anziché all'effetto, al centro piuttosto che alla periferia; e curando per suggestione, avrebbe potuto prendere forme e proporzioni di cui non è possibile ora farci una minima idea.

Per tali vie si sarebbe costituita la scienza rigorosa dell'attività spirituale. Ma allorchè essa, seguendo le manifestazioni dello spirito e trapassando da questa alla vita e alla materia vivente, fosse arrivata di grado in grado alla materia inanimata, la scienza avrebbe dovuto arrestarsi sorpresa e, per così dire, disorientata, come oggi si trova davanti ai fenomeni psichici oltrenormali: o piuttosto, vedendo dal di dentro la materia, ne avrebbe esclusa ogni proprietà d'inerzia, d'impenetrabilità, di resistenza: tutte le proprietà classiche insomma, che noi oggi le attribuiamo. Avrebbe bensì tentato di applicare a questo nuovo oggetto i suoi metodi abituali: ma questi non avrebbero avuto presa su di esso, come gli odierni processi del calcolo e della misura non riescono ad afferrare le cose dello spirito, e nemmeno tutto il mondo della vita. La materia, in tal caso, non lo spirito, sarebbe stato il regno del mistero per la scienza. Se, per ipotesi, allora, in un paese lontano e sconosciuto si fosse formata una scienza, come la nostra, fondata sulla meccanica: e qualcuno avesse raccontato di aver vedute navi filare con tutta cele-

rità contro vento, e ordigni solcare l'aria liberamente e trasmettersi istantaneamente la parola da una parte all'altra di quel paese, molti, fra gli uomini di sapere, non gli avrebbero prestato fede: o almeno si sarebbero mostrati diffidenti perchè imbevuti d'una scienza che per le sue tendenze puramente psicologiche, sarebbe stata diretta in senso inverso a quello della fisica e della meccanica nostra. Allora sarebbe stato necessario il costituirsi di una società per le ricerche fisiche, la quale avrebbe chiamato testimonianze, verificato e criticamente dibattuto il loro valore, stabilita l'autenticità dell'apparizione delle navi a vapore, delle aereonavi, della trasmissione telegrafica (meno oscura sarebbe appena la telegrafia senza fili, quasi immagine della telepatia e telestesia). Ma finchè quella nuova società scientifica non avesse potuto disporre altro che di questo metodo storico-critico non avrebbe potuto convincere lo scetticismo di coloro che avrebbero diffidato e dubitato della serietà di quelle testimonianze, e, per credere, avrebbero richiesto la costruzione di quelle navi oceaniche ed aeree, e l'esperienza, ripetuta a volontà e liberamente, di quelle trasmissioni.

Tale, o analoga a questa, è la presente condizione delle ricerche psichiche oltrenormali. I fenomeni psichici di questa natura, appunto perchè non ordinari (telepatia, medianità, e simili), non possono essere riproducibili a nostro agio, senza certe determinate e fortuite condizioni, e opportuna convenienza di circostanze. Sono, cioè, passibili di osservazione, ma non suscettibili di libero volontario esperimento.

Perciò esse si trovano, almeno per ora, in quello stadio storico-critico, in cui è ancora necessaria la discussione sulle testimonianze, sull'autenticità dei fenomeni e del loro significato, ed è lecito ancora il dubbio, se anche non ragionevole e giustificata, la negazione *a priori*, e per così dire sistematica. A dirimere appunto siffatte controversie, ad eliminare quella resistenza e quei dubbi, intende, anche nell'ultimo libro suo (1), e colla sua alta e incontestabile autorità scientifica, Sir Oliver Lodge. Io non so se possa dirsi di esso quel che altri ha creduto (2); esser tale da « fare epoca » come il libro dell'*Origine delle Specie*. Ma, certo, ei fa sempre più persuasi di aver dinanzi un ordine nuovo di fenomeni, che nessuno può escludere oramai alla leggera dalla sua visione della vita, se questa deve appagare non l'intelletto solo ma l'animo, e valere per tutto l'uomo. Quel conforto che a lui nega la vita, e che gli negava la scienza ufficiale, penetrata com'era finora di materialismo meccanico e di determinismo desolatore, non può venire all'uomo moderno dalla filosofia scolastica nè da un dogma, ma solo dalla scienza che nulla escluda: imperocchè la fede oggi non può esser cieca, bensì deve cercare la luce dell'intelletto e la verità dell'esperienza. Ora se è vero che non si deve commettere l'errore di ricorrere ad entità soprannaturali solo perchè la

(1) Sir OLIVER LODGE, *Raymond of Life and Death*, 7ª ed., London, 1917.

(2) *Scatcherd*, in *Review of Reviews*, Dec. 1916.

scienza fisica, la medicina scientifica e la psicologia sperimentale non sono *finora* in grado di trovare le cause naturali di tutti questi fenomeni sopranormali, non si deve nemmeno credere che le leggi della natura sien quelle soltanto che finora sono a noi cognite; ma piuttosto che ben altre forze e leggi operano dintorno a noi e in noi, e che su quelle leggi che ci sembrano inviolabili dobbiamo, se nuove esperienze lo impongano, esser disposti a istituire una cauta bensì ma spregiudicata e libera opera di revisione. In ogni caso giova, col James, fino a prova contraria, sospendere ogni giudizio negativo; perchè oramai siamo ben lontani scientificamente dall'epoca (non più di trent'anni fa) in cui l'Huxley dichiarava solennemente che le esperienze medianiche non eran altro che vane illusioni.

Lasciamo da parte intanto quello che nel nuovo libro del Lodge vorrebbe aver valore effettivamente probativo: le comunicazioni e i messaggi che il figlio di lui, caduto nobilmente combattendo sulla fronte francese di guerra nel settembre 1915, avrebbe mandato da un altro regno di vita al padre desolato e consolato insieme, ma cauto ed acuto sempre nella sua opera di critico discernimento. Il valore di queste esperienze dovrebb'essere cumulativo, come il Lodge riconosce, e come in generale anch'io avevo detto rispetto all'insieme degli argomenti che ci persuadono di un'esistenza futura della nostra persona (1). Ma la parte più importante e

(1) Vedi il mio libro *Guerra, Amore ed Immortalità*, Milano, Hoepli, 1916.

vitale del libro è segnatamente quella che riguarda le conclusioni sui concetti di vita e di morte, quali appariscono alla scienza moderna.

Poichè è proprio lo spirito essenziale di questa che oggi ci fa *assertori dell'invisibile*, per usare la parola del Carlyle; e gli ostacoli che si oppongono alla certezza scientifica d'un secondo stato di vita appaiono dinanzi alla critica scientifica sempre più superabili, o, meglio, sempre meno insuperabili. All'antica difficoltà: non vi è evidenza alcuna dell'immortalità, si poteva rispondere che l'evidenza non sta nemmeno contro di essa. E così, nell'assenza di ogni argomento decisivo pro e contro, rimaneva libero il campo alla « volontà di credere »: e la fede era poi circondata dagli argomenti della metafisica platonico-scolastica, che le davano parvenza, se non consistenza, di razionalità. Ben altra è la condizione del pensiero moderno. La parola del poeta Longfellow « *there is no death; what seems so, is transition* » è una verità indubitabile per la scienza moderna della natura, nel senso che non vi è nel mondo alcuna estinzione. Come l'universo è una immensa fucina trasformatrice di energie, così non può darsi perdita alcuna d'energia, e quindi tanto meno dell'energia psichica. Questa, come il corpo, muta le sue condizioni, senza perdere le condizioni acquisite lungo la via dell'evoluzione: e perciò vi può essere ampliamento non mai annullamento della coscienza. La disparizione di quella data forma soggettiva, cioè di quella persona, dal campo della nostra esperienza sensibile, non prova la sua estin-

zione : a quella guisa che se un inquilino abbandona la casa ove abita, non per questo egli viene a mancare ; ma il suo vivere è altrove. Onde la coscienza già animatrice di quell'organismo che si dissolve, cioè si trasforma, trascorre bensì ad altre condizioni ma non si annulla ; *Passed through the body and gone*, come canta il Browning (*Abt Vogler*).

Intanto quello che anche oggi può chiamarsi il materialismo scientifico, più che aspirare ad essere una filosofia, deve star contento a valere, se mai, come una raccomandazione di metodo, o una regola di prudenza. In questo senso, anche recentemente è stato costretto in queste tre proposizioni (1) : la legge della causalità universale : il principio del meccanismo, cioè la negazione d'ogni finalità nell'universo : la negazione dell'esistenza di entità spirituali che non possano esprimersi in termini di materia e di movimento. Se non che la prima di esse non è di diritto esclusivo del materialismo : chè anzi è comune oggi a tutti gli uomini di scienza, qualunque sia l'opinione loro sulla natura dei diversi ordini di fatti reali. Delle altre due, che non sono corollari della prima bensì postulati indipendenti, la seconda può valere come utile monito alla ricerca scientifica di attenersi alle cause prossime di un fenomeno : ma non può escludere una indagine in un altro ordine di attinenze, senza presumere di possedere una conoscenza compiuta e totale

(1) H. ELLIOTT, *A defence of Scientific materialism*, nell'*Hibbert Journal*, April 1916, p. 551-562.

dell'universo che ci dia il diritto di escludere ogni forma di finalità. L'ultima, infine, non può nemmeno applicarsi ai fatti fisici. La luce, ad esempio e l'elettricità, non sembrano potersi ricondurre ad una pura concezione dinamica: e l'etere ancora più vi si ribella. Spingere poi i tentacoli di questa veduta per tutte le altre parti inesplorate del mondo, la vita, la coscienza, sarebbe una temerità tanto più ingiustificabile per parte di chi vuole ammonire di necessaria modestia la scienza. Se l'energia non è materia, nemmeno la vita è semplice energia, dacchè essa è che la dirige. Dai torrenti di vibrazioni eterree che dal sole piovono sulla terra derivano le energie necessarie agli organismi, che compone nelle loro strutture e vivifica: e in questi le distribuisce poi e dirige in ordine alle varie funzioni loro, e specialmente a quelle della conservazione, dell'accrescimento e della riproduzione. Ma quando la vita stessa è illuminata dalla luce del pensiero, le vie della interazione psico-fisica divengono sempre più oscure, anche se fra tutte le altre ipotesi circa quella attinenza ci soddisfaccia meglio quella sostenuta con tanta maestria dal Bergson: essere, cioè, l'organismo vivente il punto di consistenza necessario all'attività psichica per tradurre le idee in azione, e strumento per la volontà operativa. Ma se abbia pure l'organismo codesta funzione attiva rispetto alla psiche, l'importante è che l'avvento di questa nel mondo si annunzia colla consapevole e libera scelta dei fini e dei mezzi, che l'allontana sempre più dal puro determinismo meccanico e la

esclude dalla limitazione spaziale. Ora apparsa una volta quella luce della coscienza nel mondo, ella non può estinguersi e disparire col disgregarsi e dissolversi di certe determinate condizioni fisiche in cui può essersi empiricamente manifestata, e a cui possono sostituirsi altre condizioni nuove e più propizie alla sua più piena manifestazione.

Quando poi arriviamo ai fenomeni soprannormali, noi dobbiamo bandire il presupposto o la prevenzione che si tratti di fatti soprannaturali o meravigliosi o misteriosi; e perciò da doversi escludere dal campo dell'indagine scientifica. Nessuna via è preclusa alla scienza, che è di diritto, se non di fatto, infinita; ma nessun materialismo, per quanto si proclami da se stesso « scientifico », può asserire di aver risolti tutti gli enigmi del mondo. Lontani egualmente dell'anticipato *Ignorabimus* del Du Bois Reymond, e dalla ostentata asseveranza dell'Haeckel e del Berthelot che annunziava non osservi oramai per la scienza alcun mistero, noi dobbiamo essere criticamente consapevoli che i misteri si moltiplicano via via che altri se ne risolvono; e che il cammino della conoscenza umana è sempre aperto ed interminabile, e su di esso procedono di pari passo la fede più libera e la scienza più rigorosa. La continuità della vita psichica e la inestinguibilità della coscienza è, intanto, una persuasione che la stessa dottrina dell'evoluzione alimenta, e che lo studio dei fenomeni psichici soprannormali conferma. Prescindiamo, fra questi, dai così detti messaggi e dalle comunicazioni fra due diversi mondi

spirituali, di cui il Lodge si mostra così seriamente e fermamente convinto. La scrittura automatica, per quante sieno le cautele di cui si circonda questa forma di esperienza, non dà, per ora, assoluta garanzia probativa dell'esistenza di entità psichiche indipendenti, e molto meno della loro indentificazione colle anime di trapassati. Ma rimanendo entro i limiti dell'esperienza e di ciò che è lecito arguirne per discorso induttivo, due ordini di fenomeni soprannormali si presentano coi caratteri di verità oramai incontestabile. L'uno comprende i fatti di telestesia e di telepatia, di queste, per così dire, comunicazioni intersichiche tra viventi senza alcun tramite fisico sensibile. Se il vasto, sconosciuto, invisibile etere cosmico può trasmettere onde di vibrazioni fisiche, come quelle hertziane che ci hanno data la telegrafia senza fili, perchè la inestesa essenza del pensiero non può essere trasmessa a distanza di spazio per virtù di quelle che figuratamente si potrebbero dire le vibrazioni dell'anima umana? E poichè questo è oramai attestato da innumerevoli esperienze, criticamente e scientificamente accertate, è manifesto che codesti contatti spirituali avvengono indipendentemente da ogni meccanismo fisiologico, non strettamente, dunque, necessario alla vita dell'anima: onde noi possiamo, in nome della nuova scienza, confermare la parola del Tennyson (*In Memoriam*)

*But he, the spirit himself, may come
Where all the nerve of sense is numb.*

Nell'altro ordine di fatti sono comprese quelle che malamente furon chiamate *materializzazioni spiritiche* (confondendo il fatto con una ipotesi) e che meglio si potrebbero dire « trasfigurazioni medianiche », ora mirabilmente studiate e certificate da un chiaro naturalista e medico, il dott. Gustavo Geley (1). Si tratta di una proiezione di sostanza o di un plasma vivente emanato dal medio durante il suo stato ipnotico, che assume forme organiche per una specie d'interiore potenza organatrice o, come dicono, ideo-plastica. Rimanendo pure col Geley nel campo fisiologico, è lecito domandarsi come avvenga che l'organismo materiale e solido emetta questa sostanza eterea e vivente, e che significhi quel dinamismo vitale e quella *idea direttiva* che il Geley pure riconosce necessaria nelle formazioni organiche normali e sopranormali. Sembra che codesto principio dinamico superiore abbia la virtù di costruire l'organismo e d'organare il plasma vivente: o ne desuma gli elementi dal corpo stesso del medio (come resulterebbe dalle osservazioni fatte ora dal Geley, e già dal Crookes e da altri), o da quello dei circostanti spettatori, o dagli oggetti e dall'atmosfera che lo circonda, o in qualsiasi altra guisa. Questa che chiamano « ideoplastia », o formazione della materia vivente per opera della idea creatrice e direttiva, dimostra che l'idea, lungi dal-

(1) GELEY, *La Physiologie dite supra-normale, et les Phénomènes d'Ideoplastie* nel *Bulletin de l'Institut Général Psychologique*, 1-3, Paris, 1918; e il nuovo libro di lui *De l'Inconscient au Conscient*, Paris, Alcan, 1919.

l'essere un prodotto della materia, è quella che la modella, la plasma, e fors'anche la crea, come forza d'ordine superiore. Ora tutto ciò, come il Geley riconosce e noi siamo ben lieti di riconoscere con lui, è la « inversione totale della fisiologia materialistica » (*c'est là le renversement total de la physiologie matérialiste*), e la prova che la concezione idealistica dell'universo sarà la scienza del domani. Nulla di meraviglioso in questi nuovi fatti acquisiti alla scienza: perchè tutto è una meraviglia nella fisiologia normale non meno che nella sopranormale, fra le quali non v'è alcuno iato: nulla di soprannaturale, perchè la natura stessa è infinita nella sua inesauribile potenza. Ora ciò che domina la materia e la configura è indipendente da essa, come l'auriga dal suo cocchio e dai suoi destrieri: e questo principio animatore non può avere indissolubilmente legate le sue sorti alle vicende della materia che esso ha organata, mentre può trovare altre condizioni in cui svolgersi e manifestare la propria vitalità perenne e continua, non mai tocca da morte.

Così se la scienza moderna non giunge finora a dimostrare sperimentalmente la verità d'una vita futura, non solo ci mette sulla via di quella verità, ma rende anche possibile al pensiero filosofico che a quelle ricerche scientifiche abbia sempre fiso l'occhio, l'operare coi suoi concetti liberamente, e derivare da altri ordini di considerazioni complementari le ragioni che scientificamente giustificano la fede nella continuità dell'esistenza spirituale oltre la morte organica. Coloro che ancora non credono

a codesta possibilità di dimostrazione, abbandonano alle affermazioni della religione la prova dell'immortalità, perchè gli argomenti platonici non sono probativi, nè le ragioni Kantiane appaiono convincenti. Onde avviene che i tradizionalisti e i credenti s'incontrino coi loro avversari, gli agnostici e i positivisti, i quali ripetono che l'immortalità è cosa di sentimento, anzi di temperamento e di fede, non già di ragione e di scienza. Ora gli argomenti platonici valgono quanto le loro premesse. Ma l'argomento del Kant non è facilmente eliminabile, come altri mostra di credere (1): poichè esso significa che l'immortalità, come Dio, come la libertà, deve essere ammessa come vera quando noi ragioniamo di obbligazione morale e di dovere, in quanto la moralità suppone come necessario postulato un ordine finale di giustizia e di bene. Oppongono gli altri: anche se l'universo fosse contro di noi (come s'esprime l'Huxley) e noi cadessimo come foglie d'autunno, l'obbligazione morale rimane. Lasciateci, dunque, morire da eroi: l'etica disinteressata del Pomponazzi è la più austera e degna, come quella che non aspira a ricompense e a sanzioni. Il Kant stesso, per un altro verso, vi ritorna quando formula il suo imperativo categorico così: il dovere per il dovere (*Pflicht um der Pflicht*).

Se non che non si vede come può esservi eroismo e sacrificio di sè, se la morte annulla: salvo ove si tratti del martirio per una idea o del morire per la

(1) P. e., il TEMPLE, in *Hibbert Journal*, april 1916, p. 546 segg.

difesa e l'onore della patria, nel qual caso la morte vale perchè è incitamento ed esempio. Quando fossi convinto che la vita è il mio tutto, poichè in essa non vi è alcuna proporzione fra la virtù e il bene e vi manca quindi l'armonia della vita morale, come potrei spogliare la mia vita d'ogni aspirazione ad un onesto benessere, se il risultato finale di quest'atto si risolvesse in una pura negazione? In verità, se il risultato di questo eroismo è nullo, l'eroismo stesso diviene irrazionale. Le leggi morali si convertono, ove non sien sostenute da un ordine più alto di valori, in mere convenzioni umane e sociali, che la prudenza bensì mi costringerà ad osservare ma non oltre i termini da essa segnati. E se si replica che io son tenuto a promuovere la felicità generale e che questa dipende dalla mia osservanza di quelle convenzioni, non mi è evidente il perchè io debba rinunciare alla mia propria felicità per promuovere l'altrui, dacchè io ho alla mia egual diritto che gli altri alla loro. Che anzi nemmeno posso tenermi sicuro che io favorirò il bene comune col sacrificio del mio; o che la perdita del mio proprio benessere non sia maggiore che l'eventuale incremento del benessere altrui in grazia del mio sacrificio. E non essendone certo, il miglior partito è badare al mio proprio bene di cui almeno son sicuro, e considerare la felicità degli altri in quanto giova o seconda la mia propria. Nè, se la vita umana non faccia parte d'una economia più universale, si vede perchè il disertare spontaneamente da essa, quando il prostrarla non giovi nè a sè nè ad altri, possa parer riprove-

vole. Io non fui consultato se avrei accettato la vita : e se la morte è estinzione, cioè fine d'ogni bene e d'ogni male, ed *ultima linea rerum* come canta il poeta latino, non vi è perversità nè stoltezza nel mio rinunciare al dono, non chiesto, della vita, ove occorra. Quando la vita non sembri degna d'esser vissuta ; quando io non sia in grado di giovare altrui nè colla parola nè coll'opera, perchè io non dovrei anticiparne la fine, se questo è mio desiderio ? Nulla vi è di eroico e di moralmente necessario nel sopportare una inutile pena : e se io mi trovi in uno stato di dolorosa ed immedicabile infermità che renda la vita un peso a me e agli altri, non che riprovevole, il solo partito ragionevole che mi rimanga è il porre fine alla mia vita. Attaccarmi tenacemente ad essa non sarebbe eroico ma inumano e forse anche continuata opera di egoismo.

L'obbligazione morale perderebbe ogni sua ragione se noi dovessimo essere falciati dalla morte come l'erba dei prati. Certo, anche se la morte fosse, o apparisse, estinzione totale, chiunque amasse spregiare i piaceri che offre la vita e vivere « laboriosi giorni », avrebbe pieno diritto di farlo. Si potrebbe per avventura considerarlo stolto o irragionevole partito ; ma non si avrebbe il diritto di dirlo riprovevole. E tuttavia nemmeno avremmo il diritto di biasimare chi non si sentisse l'animo di condurre una tal vita di stenti, e la rifiutasse.

Ora il vero è che la vita umana è parte dell'universa natura ; nè potremo dirla di essa negletta od abietta parte col Leopardi. Se può sorgere nella

natura umana il senso del valore morale e dell'ordine razionale, ciò indica che nell'ultimo fondamento della universale natura dev'essere pur contenuta la ragione di quel valore, e una ragione che ne guarentisca l'adempimento. In questo punto il pensiero filosofico e la necessità dell'anima religiosa coincidono nuovamente. Ma l'esperienza religiosa di per sè convince, non persuade: e se dice che Dio è amore e che l'amore è individuale, e perciò che Dio non può rinunciare a quello che ama, questo o è dimostrazione razionale o si fonda sopra una esigenza di rivelazione che bisogna storicamente e criticamente accertare per documenti, cioè sottoporre ad un processo razionale. Non si tratta quindi di una magnifica speranza e di una desiderabile avventura, bensì di un « attender certo », per usare la parola di Dante: dove la certezza è data dalla ragione scientifica, mentre l'attesa è e rimane atto di fede. E la ragione scientifica conduce per molteplici e diverse vie a questa verità conclusiva: che ciascuna coscienza personale, cioè umana, è l'espressione, e, per così dire, l'incarnazione di un divino proposito morale. Ora è natura di questi propositi di essere infiniti: di tendere, cioè, ad un adempimento e ad una finale soddisfazione. E come questo adempimento non ha luogo lungo l'esperienza della vita, così la continuazione di questa è richiesta dalla necessità dell'adempimento di questo destino per il quale ogni personalità spirituale esiste e vive una vita sua propria e combatte perseguendo una sua propria finalità.

III.

Queste alte verità a cui la scienza ci prepara, che il pensiero e la ragione filosofica dimostrano, e l'esperienza religiosa avvisa, la parola dell'arte oggi altresì illumina della luce sua. E questa luce ci viene anche una volta, dall'Oriente: una voce lontana dalla guerra che infuriò nell'Occidente europeo, e si leva anzi, come monito contro quello spirito di divisione dalla natura che domina nell'anima e nella civiltà occidentale: il cui amaro frutto è poi la discordia fra gli uomini, individui e nazioni. Le prime pagine del bel libro *Sadhana* di Rabindranath Tagore lumeggiavano abilmente questa antitesi: fra l'anima orientale, che vive immersa nella natura infinita e da questa profonda armonia attinge « il senso di una fratellanza universale e di un amore che si effonde largamente in ogni atto della vita e verso ogni oggetto, tanto più se a noi congiunto da fraterna comunanza di destini », e lo spirito dilaceratore e separatore degli uomini d'occidente « che un muro ed una fossa ser-
ra ». Ora nel nuovo suo libro sulla *Personalità*, nato da una serie di letture americane, il grande poeta indiano illustra, con commossa e luminosa parola, quello che ei chiama « il mondo della personalità », e la sua rinascita (*the second Birth*) per virtù della libertà e dell'amore, che dilatano i confini dell'anima e l'adducono nel regno dell'infinito. L'uomo, solo fra tutte le creature, è consapevole di trovarsi tra

il finito e l'infinito, come l'Eros platonico. Da quello aspira a liberarsi; a questo anela per trovarvi la pienezza della sua vita. Come individuo determinato, è circoscritto e limitato (*omnis determinatio est negatio*, come diceva lo Spinoza, spirito nutrito della sapienza orientale). Ma in sè accoglie l'infinito, in quanto è persona. Qui il Tagore, passando sopra all'odierna teoria dell'incosciente (o del sub-cosciente) di cui non sembra aver sentore, attribuisce alla personalità, cioè alla coscienza, un valore infinito e quindi un valore d'immortalità. Imperocchè, come l'antica parola degli Upanistad affermava, l'infinito non può disgiungersi dal finito, anzi deve ricomprenderlo in sè, e l'eterno accoglie in sè il tempo e la misura di tutti i tempi. « Colui che si arresta alla conoscenza del transitorio entra nella regione delle tenebre. Ma in una maggiore oscurità si ravvolge chi persegue solo l'eterno. Chi, invece, conosce che il transitorio e l'eterno si congiungono, vince il passo della morte coll'aiuto di quello e consegue l'immortalità coll'aiuto di questo ». Ora se guardiamo alle manifestazioni essenziali dello spirito, la scienza, cioè la ragione, ci appare come facoltà che determina, e quindi circoscrive. Il contenuto suo è saldo e certo, ma limitato. E anche se, come sopra vedemmo, l'infinito oggi si affaccia da ogni parte nella visione scientifica della natura, come forza e come grandezza, o la scienza tenta di esprimerlo in forma di quantità (per quanto il calcolo porti) e lo limita, o altrimenti l'infinito, come oggetto di conoscenza, le sfugge. Invece questo

appare come funzione nostra, cioè come espressione della personalità infinita in noi, per opera dell'arte. « Che cosa è nell'uomo che afferma l'immortalità sua, nonostante il fatto ovvio della morte? Non il suo corpo fisico; non la sua struttura mentale. Egli è invece questa più profonda unità, quest'ultimo mistero in lui, che dal centro del suo mondo, s'irradia verso la sua circonferenza: che è bensì nel suo corpo, ma lo trascende: che è nel suo intelletto, ma lo supera: che, traverso alle cose che gli appartengono, esprime qualche cosa che non è in esse; che, pure occupando il suo presente, sorpassa i confini del passato e del futuro. Egli è la personalità dell'uomo, consapevole della sua inesauribile dovizia: consapevole di essere più di sè stesso, più di quel che è conosciuto, più di quello che opera. E questa coscienza dell'infinito, nella persona umana, tende ad espressioni immortali ed a far suo l'universo. Ora nell'arte la persona nostra dà le sue risposte alla persona suprema, che si rivela a noi in un mondo d'infinita bellezza, traverso ad uno oscuro mondo di fatti » (1). Nè soltanto nell'arte, aggiungiamo noi. La totalità del nostro essere e il sentimento dell'infinito, e non la sola ed astratta ragione, si afferma altresì nella coscienza religiosa: nella quale si esprime il bisogno di liberarsi dai limiti e dalle imperfezioni del mondo per il sentimento di dipendenza da un potere infinito. Ad ogni modo, come il poeta indiano vede nella personalità il germe

(1) TAGORE, *Personality*, London, 1917, p. 38.

della sua espansione infinita, così essa, per lui, deve rinascere francandosi dai vincoli che l'impediscono durante l'esperienza della vita, per aprirsi in nuovi amori nel seno dell'infinito e dell'immortale.

IV.

Tale risuona oggi, multiplice e concorde, la voce della scienza, della religione e dell'arte, trasfigurate ed elevate nella luce superiore di una visione filosofica che tutte le ricomprenda in una sintesi nuova di libertà e di vita. Poichè non si tratta soltanto di pacifica convivenza di quelle varie forme dello spirito, bensì di una libera e vitale cooperazione loro. Il processo storico delle due funzioni essenziali, la scienza e la fede, vedute nei loro rapporti, conduce difatti a quello stesso risultato a cui guida l'analisi critica della loro natura intrinseca e del loro valore. Dopotchè, nel periodo antico, la filosofia, comprensiva allora di tutto il sapere, si disciolse, spesso contrapponendosele, dalla religione; dopotchè nel Medio Evo si subordinò interamente a questa; e nel periodo del Deismo inglese e dell'*Aufklärung* del sec. XVIII la ragione tentò di sostituire la religione, creando una religione puramente razionale, ecco che il pensiero critico giunge a riconoscere indipendenti e inconvertibili le due funzioni, come quelle che rispondono a due diversi bisogni, ed egualmente vitali, della conoscenza e della vita. Costo riconoscimento del valore rispettivo delle due

attività complementari dello spirito umano è uno dei più importanti risultati della filosofia moderna; la cui funzione, dunque, non è ambigua, come altri disse, in quanto sia mediatrice fra la scienza e la religione, e ritenga dell'una il rigore dimostrativo e dell'altra la propria direzione verso le regioni ultime della realtà e della vita. Dalle altezze del pensiero critico ella, la filosofia moderna, ha potuto riconoscere la indipendenza del sapere e del credere, rimanendo, in certo senso, al di fuori o al di sopra dell'uno e dell'altro. E come la naturale e salutare conseguenza di questa riconosciuta verità è, come nota il Boutroux, il reciproco rispetto della scienza e della fede, e la sicurezza e la libertà di movimenti per ciascuna di essa: così la sintesi filosofica ora può prendere più dall'una ora più dall'altra i suoi motivi ed elementi; ed ora come filosofia scientifica può accostarsi alla fisica e alla matematica, ora, come filosofia idealistica, assumere un carattere e una intonazione quasi religiosa.

Se non che i due estremi dell'idealismo e del positivismo s'incontrano poi nell'attribuire che fanno alla religione una posizione subordinata e una funzione preparatoria rispetto all'opera superiore della ragione. Nell'Hegelismo la religione è presentata come una filosofia imperfetta: e dal Comte come uno studio iniziale e ormai superato della coltura umana, o, secondo lo Spencer, ha la sua ragion d'essere nel regno dell'inconoscibile, al di fuori di ogni ordine scientifico. Solo nella grande e centrale opera critica del Kant la negazione del vecchio razio-

nalismo preparava le vie ad una filosofia della fede: per la quale la religione si riconosce avere le sue scaturigini legittime nelle supreme esigenze della vita morale e della ragione pratica. E questo non già per il carattere di sola necessità sociale della religione, che le darebbe un valore soltanto strumentale (quella che già lo Spinoza riprovava religione degli altri e per gli altri, e di cui troviamo talora tracce anche fra le eleganze stilistiche del Renan); e nemmeno per quello di verità essenzialmente operativa al modo con cui l'intende il pragmatismo moderno (James, Schiller): ma perchè ella risponde anche ad un'intima necessità degli stessi spiriti superiori; i quali obbediscono apparentemente ad una doppia legge dell'intelletto e del sentimento, della teoria e della vita, ma in realtà abbisognano di un superiore accordo, che, muovendo dalle diversità del loro contenuto (teoretico nell'uno-pratico nell'altro), avvicina o tende ad avvicinare le due funzioni: dispogliando, da un lato, quanto è possibile, la religione d'ogni carattere dottrinale e teologico e riducendola ad atto vivo di fede, a moto intimo dell'anima, a cui i dogmi servono di direzione e di simbolo (il modernismo, dal Ritschl al Blondel); e dall'altro, riconoscendo, nell'interesse stesso della scienza, il valore di rivelazione di quelle che sono le più indelebili voci dell'animo, e degli istinti più spontanei della natura umana.

Fin qui giunge l'opera comprensiva e integrale del criticismo. Ma si può anche disegnare una linea d'accordo superiore. Lo stesso contenuto teorico della

scienza moderna della natura conduce, come vedemmo, sulle vie dell' infinito : e verso l' infinito conducono anche le vie inesplorate dell'anima profonda, delle regioni della subcoscienza e dei fenomeni sopranormali. Ora nell' infinito possono incontrarsi quelle linee che parevano correre parallele, del sapere e del credere, della ragione e della fede. Conservando la diversità iniziale di loro origine, del loro metodo e dei motivi che li alimentano, quelle due funzioni tendono a convergere verso una unità finale ; e la discordia primitiva diviene concordanza armoniosa quando ai suoi supremi fastigi si leva il pensiero. In quelle altitudini si apre lo spazio per una filosofia che cerchi oltre i limiti rigorosi delle scienze empiriche (fisiche e storiche) la risoluzione di quei problemi che stanno al fondo della fede religiosa, e giustifichi la ragione di questa traendo il succo eterno dal caduco fiore delle sue varie e mutabili forme storiche.

Un pensiero imparziale che voli al di sopra delle religioni come delle scienze particolari, dovrà riconoscere coll'Huxley, il profeta dell'agnosticismo, che non vi ha nulla di così stolto come l'asseveranza di coloro che si sforzano di negare i segni di un ordine superiore nel mondo e nella vita, se non forse l'eccesso opposto di quanti traggono invece partito pei loro fini da questo naturale ed indelebile senso della divinità. Via via che la scienza andrà elevandosi ed affinandosi nel riconoscimento dei valori spirituali nel mondo, e che la religione verrà accogliendo le verità acquisite dalla ricerca scientifica e dagli

elementi più riposti della nostra coscienza, l'armonia della contenenza loro e delle loro aspirazioni finali splenderà a tutti più manifesta. Non soltanto l'ignoto supremo, il *deus absconditus*, o la maestà vera del mistero affratellerà i credenti ed i sapienti; ma lo stesso campo del conosciuto e del conoscibile aprirà al pensiero, all'immaginazione, e al sentimento, infinite vie; e mentre gli uni adoreranno e alla loro adorazione staranno paghi, gli altri continueranno a ricercare con eroica ed insaziabile inquietudine. Ora in codesta libera fede che sorgerà dalla scienza, o in armonia colla scienza, rientreranno le forme della religioni positive come le acque dei fiumi confluenti nell'oceano; e deposta la veste dell'intolleranza fanatica e dell'ateismo negativo, la ragione e l'intuizione, i razionalisti e i credenti, si uniranno nella comune religione dell'infinito.

LE NUOVE DOTTRINE ANTI-VITALI

DOPO LA GUERRA (1).

I.

Poichè le forme del pensiero speculativo espressero sempre la somma del modo di sentire e di vivere proprio di ogni tempo, non è meraviglia che, nella cultura europea del periodo precedente alla più vasta delle guerre storiche testè terminata, l'idea predominante e maestra a tutte le altre relative ai fatti e sentimenti umani fosse la volontà sfrenata della vita e della potenza dominatrice; idea variamente espressa ed atteggiata in forme sistematiche nel pensiero inglese, tedesco e francese degli ultimi tempi, dal Nietzsche allo Spencer, dal Guyau al Bergson. Comunque s'intendesse teoricamente e scientificamente la vita, o come processo di adattamento organico alle condizioni esteriori (H. Spencer), ovvero come principio originale, spontaneo e creativo (neo-vitalismo

(1) Nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, di Berlino XXI, 1920 e *N. Antologia*, 16 ott. 1919.

dal Driesch, del Bunge, del Lodge e degli altri), certo è che la volontà della vita era posta sugli altari, quale forma più eccelsa della moralità. E come l'impulso vitale era considerato centro vero della realtà universale (biologismo metafisico, Bergsonismo), così si predicava e proclamava supremo diritto e ideale dell'attività etico-sociale dell'uomo l'affermazione vigorosa e l'espansione della vita in tutte le sue forme. Gran parte della letteratura degli ultimi anni fino a Maurice Barrès, che lo stesso Anatole France chiamò « perfido idealista », al Kipling e al D'Annunzio, aveva celebrata in tutte le forme e cantato in tutti i toni il trionfo della vita e della forza (la *strénuous life*), nella varia affigurazione artistica del così detto uomo superiore, dell'individuo privilegiato e dominatore (1). Il tipo dell'eroe era identificato con quello del violento. E se la guerra ha dimostrato fortunatamente che per la coscienza civile ancora l'eroe è quello che si sacrifica per gli altri, la persuasione, prevalente prima della guerra, ed impulso principale a questa, era che solo e degno di tal nome è quegli che sacrifica gli altri a sè, cioè il soverchiatore; e la figura del violento e del potente era offerta all'ammirazione e quasi al culto pubblico e magnificata sulle scene, nei romanzi, nelle laudi liriche degli eroi, nelle esposizioni artistiche. Nè era valso che alcuni spiriti liberi e generosi (e non

(1) Cfr., fra gli altri, il libro della PAGET, *Gospels of anarchy*, London, 1908, e i finiti saggi raccolti da J. HUMKER nel volume *Egoists, a Book of Supermen*, New-York, 1909.

soltanto per affinità a tendenze socialistiche o per cristiana umanità) avessero protestato contro questa deformazione umana che esaltava, sotto nuove specie, la figura barbarica dell'oppressore e predatore ; o che altri, come Bernardo Shaw nel suo possente dramma *Man and Super man*, avessero additato il vero senso della vita e la pura scaturigine della gioia del vivere veramente umano nell'essere e nel sentirsi l'uomo cooperatore colle forze cosmiche e partecipe del destino e del mistero della natura universale. L'evangelio della forza era oramai la formula e la nota predominante nell'arte come espressione più alta e più degna della vita : e la predicazione etico-sociale che dall'uomo superiore si estendeva logicamente al popolo superiore e prepossente (*uebermensch, uebervolk*) preparava quello che altra volta io dissi (1) il diffuso spirito di guerra in tutta la cultura recente. La Germania non fece che precipitare questa saturazione, che Dante chiamò stupendamente « il cielo intanto » ;

si che 'l pregno aere in acqua si converse,

e l'uragano di guerra proruppe formidabile ma inevitabile.

Ora è ben naturale che dopo tanta devastazione civile e nello squallore dell'ora tragica riappaiano già sull'orizzonte della nuova cultura lineamenti di dottrine che non solo rinnegano, in nome

(1) V. il mio scritto *Lo spirito della guerra*, nella *Nuova Antologia*, 16 giugno 1917.

della giustizia e della civiltà, quella formula della vita ond'era glorificato l'ideale dell'uomo e del popolo dominatore e soverchiatore, ma giungano a volere estirpare la creduta radice essenziale di quella mala pianta, il sentimento stesso e il valore della vita. La guerra mondiale, che può essere riuscita liberatrice per alcune nazioni come l'Italia, considerata nella sua universalità non è stata che una formidabile conseguenza di quell'esaltamento della volontà vitale a volontà di potenza e di prepotenza onde il superuomo eliminava l'uomo, e alla volontà di un popolo credutosi l'eletto rischiava d'immolare il senso e il rispetto della comune umanità. Allontanato, almeno per ora, questo pericolo sovrastante, era legittimo attendersi che alle precedenti concezioni biocentriche, anche nell'ordine del pensiero, succedessero i primi tentativi di una dottrina radicalmente opposta, di una filosofia, cioè, antivitale o negatrice della volontà stessa della vita, quasi ella sia alcunchè d'irrazionale; ritornando così, in forme nuove, all'antico motivo orientale della estinzione della vita e della rinuncia, che dall'antico Buddha scende giù fino all'odierno Rabindranath Tagore (1); o rinnovando la negazione della volontà vitale dello Schopenhauer, col vagheggiare il finale annichilamento di questo malaugurato istinto per virtù della ragione adulta e

(1) TAGORE, *Nationalism*, London, 1918, specialmente quello che dice sul nazionalismo occidentale, p. 3-46; e *Personality*, London, 1917.

della coscienza, illuminata oramai dalle dolorose esperienze della storia.

Codesta ripresa di antichi motivi, ancora iniziale ed ingenua nelle sue movenze e profetica nelle sue tendenze, ma non scevra di accenti originali (1), insiste, da un lato, sopra una visione organica del processo storico; e dall'altro, e principalmente, sopra la persuasione di una antitesi insuperabile fra la vita, intesa come istinto di usurpazione e di sopraffazione, e la ragione (il *logos* umano); facoltà universale, che dovrà essere vittrice da ultimo di codesto istinto fatale ed illusorio. Non è dubbio, difatti, che, postosi ora in qualsiasi modo fine alla guerra e pei risultati finora maturati dalle trattative di pace, il momento storico presente sembra segnare l'atto di cessione del primato civile che dall'Europa passa all'America, e quasi uno spostamento dell'asse della civiltà o del centro storico dall'antico al nuovo continente. Di questo fatto, più che l'esaurita Europa pare essere oggi consapevole l'America; la quale, per bocca del Presidente Wilson nell'ultimo messaggio al Congresso nord-americano, proclamava senza reti-

(1) Alludo principalmente alle brevi ma notevoli pagine d'uno scrittore il cui «nome ancor molto non suona», SILVIO PAGANI, pubblicate nel *Coenobium* di Lugano (XII, 1919) col titolo *Introduzione alla filosofia dell'antivita*, e al nuovo libro di lui *Filosofia dell'Anti-vita*, Lugano, 1920. Ma vedasi già anche A. LALANDE, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Paris, Alcan, 1889; HENRI MARCONI, *Histoire de l'involution naturelle*, Paris-Lugano, 1915; SIMMEL, *Philosophische Kultur*, 2 Aufl., 1919.

cenze: « l'equilibrio del mondo è nelle nostre mani, e nelle nostre soltanto. ... l'America ha salvato l'Europa intervenendo nella guerra, e deve salvarla di nuovo mediante la sua azione nella pace ». Ma in ogni modo, l'apparire della civiltà transoceanica, finora quasi in tutto riflesso dell'europea (1), sulla scena storica dell'antico continente segna un nuovo passo di quel cammino visibile della storia che procede parallelamente al corso apparente del sole, cioè dall'oriente all'occidente. Certo, non si può parlare altro che in termini vaghi e con indeterminatezza d'analogia, di una infanzia, di una giovinezza, di una maturità, e di un decadimento o vecchiezza dell'umanità civile; e può parer soverchio l'assequerare che la ventura epoca americana segnerà l'età virile della storia rispetto al periodo europeo che ne avrebbe segnata la lunga giovinezza. Anche nella storia della civiltà europea si alternarono tempi di giovinezza e periodi di senilità: e la civiltà americana si presenta piuttosto oggi con segni di vigor nuovo e d'impeto giovanile, disdegnoso del passato e delle tradizioni venerande della storia (onde l'America parve disconoscere i diritti e la dignità dell'Italia madre), che non con propositi meditati e ponderati, propri di chi può trarre dall'esperienza storica precedente sua e altrui, ammaestramenti a mature e prudenti riforme degli ordini passati. Tanto meno poi io penso si possa assegnare

(1) Mi sia lecito riferirmi al mio scritto: *Il nuovo pensiero americano*, nella *Nuova Antologia*, 1916.

a queste varie epoche storiche una anche approssimativa determinazione cronologica, come pur si è tentato dagli antichi Brahmani fino ai nostri giorni. È lecito altresì dubitare, se dopo la parabola dei secoli, nella sua fase senile l'umanità, stanca ed esausta del suo lungo e faticoso cammino, debba ritornare a quel lontano oriente donde mosse, e nelle isole di quel Giappone, che ora mostra di voler essere parte attiva della nuova storia, o sulle terre della Cina, ridesta dal sonno di secoli, sia per trovare il riposo finale dopo così lunga, intensa, e consumatrice opera di vita. Ma non pare si possa revocare in dubbio che il volo dell'umanità abbia pur quella direzione transoceanica, e che la trasmissione panatenaica della lampada vitale fra le nazioni civili (per ripetere la vecchia e viva immagine che Lucrezio derivò da Platone) avvenga dall'Asia all'Europa e da questa all'America; la quale mentre sta raccogliendo l'eredità altrui, civiltà giovine com'è, si prepara ad ardere violenta come in un impetuoso incendio spirituale, a creare forse i più grandi miracoli di cui sia stato capace il genio dell'uomo; e con superbi progressi tecnici ed industriali, ad elevare la vita civile verso altezze finora insospettate.

Cercare la ragione naturale di questo movimento civile verso l'occidente in una misteriosa *anticinesi* « rotativa della terra che sollecciti gli esseri umani, fra gli altri organismi, a spostarsi, individualmente e collettivamente, dall'oriente all'oc-

caso in senso contrario alla rotazione terrestre (1) », mi sembra un volere illustrare « l'oscuro col più oscuro » ; e piuttosto sarebbe a cercarne, non dico la ragione ma la condizione, naturale e storica insieme, in quell'istinto dei popoli che li sospinge a seguire le « umide vie » dei fiumi e dei mari come veicolo di prosperità civile (2). L'avanzare della civiltà, di fatto, è congiunto strettamente coll'avanzare sulle vie fluviali e marittime, in anelli sempre più larghi e in ispazi sempre più vasti ; dai grandi imperi orientali che fiorirono sulle rive dei grandi fiumi, l'Indo e il Gange, il Tigri, l'Eufrate, il Nilo, fino alla civiltà occidentale, che prima è mediterranea e più tardi è oceanica. « La civiltà nostra (così scrivevo or è un ventennio) nacque, come « in suo nido, nel Mediterraneo orientale, più angusto e disseminato d'isole e di arcipelaghi. Quivi « per sette foci il Nilo portava il frutto dell'antica « chissima civiltà egizia. Qui d'isola in isola, pel « tramite di facile navigazione, passarono i fiorenti « commerci fenici, i prodotti delle arti, le forme « religiose, la lingua armoniosa dell'Ellade : e « dall'alto dell'acropoli la divina Atene vedeva

(1) Così il DUBOIS, *Les origines naturelles de la guerre*, Lyon, 1916.

(2) Vedi il mio scritto, già nella *Rivista d'Italia*, 1901, riprodotto nel volume *Voci del nostro tempo*, Palermo, Sandron, 1903, p. 119-152 ; e i classici lavori ivi citati, del RATZEL, *Das Meer als Quelle der Völkergrösse*, München, 1900, e del cap. MAHAN, *The influence of the Sea-Power upon the History*, London, 1900.

«fervere la vita del suo popolo nei mari suoi,
«cosparsi e quasi costellati d'isole innumerevoli.
«Qui, nel Mediterraneo, dalle montagne dell'e-
«strema Galilea che si affacciano e si proten-
«dono sul mare, scese la parola nuova di vita
«spirituale al mondo; e prima la portò, navigan-
«do, la fiera anima di Paulo di Tarso, accendendo
«via via su tutte le coste mediterranee come tanti
«lumi ardenti della fiamma della sua indomita fe-
«de». Ma per l'angusto varco gaditano la civiltà
mediterranea si apre la via verso l'immensurabile
oceano; e l'Atlantico parve veramente il gran
fiume Oceano dei poemi omerici, sulle cui rive si
assisero, scambiandosi i loro prodotti materiali e
spirituali, le due grandi parti dell'umanità civile,
l'Europa e l'America; quasi due immensi semicori
che levassero concordi il cantico della nuova uma-
nità. Se non che la vita civile anela a spazi sem-
pre più vasti, si apre vie sempre nuove; e col
taglio dell'istmo di Panama è segnato il nuovo
passo ulteriore onde l'America sembra voler con-
durre la civiltà umana sopra una più larga scena
storica, cioè in quell'amplissimo bacino del Paci-
fico, che sarà forse il teatro della futura opera
civile dell'umanità.

Piuttosto, dunque, che ad un progressivo ina-
ridimento delle fonti della vita, queste linee onde
par segnata la via della storia sembrano accen-
nare ad una intensificazione crescente di esse,
per quanto lontano possan portare le umane pre-
visioni. Se non che quelli che io potrei chiamare

i « nuovi schopenhauriani » non tanto insistono sugli elementi che la storia possa fornire e i presagi che sia lecito derivarne, quanto sulle amare delusioni a cui il lungo ed affannoso esercizio della volontà e dell' istinto vitale dovrà necessariamente condurre seco, e sul finale ravvedimento umano che ne conseguirà. Anche prescindendo da quel processo naturale di fatale estinzione della vita, e quindi della specie umana, sulla faccia della terra per le forze che operano sul sistema solare di cui ci parlano i naturalisti, l' umanità sarà condotta ad una forma di consapevole rinuncia alla vita, dalla coscienza medesima della inanità dei suoi sforzi millenarî per conseguire la felicità; da una specie di liberazione interiore dall' errore fondamentale che vizia le nostre abitudini, i sentimenti nostri, e tutta, anzi, la nostra visione e valutazione del mondo: onde l' umanità non avrà pace se non quando sarà contenta di spegnersi e avrà ucciso in sè medesima il desiderio della vita; e prima che il mondo sia effettivamente spento, ella avrà già spento lo spirito che l' ha creato. Ora qual' è questo errore fondamentale ?

II.

Ad una civiltà ancora impaziente di agire e di vivere, come la nostra, ancora spensierata e confidente di conseguire col suo lavoro la felicità, è malagevole il dire la parola austera della saviezza suprema, che può suonare sconforto e aver « sapore

di forte agrume ». Ma i vecchi dell'oggi saranno i giovani del domani o almeno del lontano avvenire : e chi annunzia una riforma dei valori tradizionali del pensiero e della vita, deve prepararsi a dover dire col Marchese di Posa nel *Don Carlos* dello Schiller :

Ich lebe

Ein Bürger derer, welche kommen werden

« cittadino io vivo, tra color che verranno ».

Ora non è certo blandire l'età nostra il combattere ogni cieco egoismo, ogni smoderata bramosia di godimento, in cui oggi degenera il sentimento della vita così vivo nelle presenti generazioni. Ma da questo nobile proposito al volere estirpare o annullare ogni desiderio o istinto di vita perchè immeritevole e indegno, ci corre un ben lungo tratto. La vita, si dice, implica distinzione, individuazione, e perciò altresì antagonismo. Ella è attività volta ad esclusivo beneficio del singolo, dell' individuo, del gruppo, con sacrificio degli altri, e perciò è irrazionale ed immorale. Già nelle stesse forme elementari, la vita si manifesta nel costituirsi che fa una porzione della materia a centro di attrazione degli elementi circostanti, con processi di assorbimento e di assimilamento di altra materia ; nel formarsi, cioè, di un nucleo che tende a mantenersi, ad accrescersi e riprodursi (il che è tutt'uno) a danno altrui. Nella vita etico-sociale questo processo vitale diviene abuso, sfruttamento, sopraffazione : e di qui lotta di classe, conflitto di nazionalità, avidità economica, monopoli, guerre armate, e

via dicendo, Ora l'uomo in quanto è pensiero e ragione, cioè in quanto è essenzialmente uomo, non può non riconoscere che la cagione prima di tanti danni è alla radice stessa della pianta vitale, nella diversità, nella individuazione, nella competizione onde trae alimento. Questo che Rabindranath-Tagore lamenta oggi stato d'animo e condizione dolorosa della civiltà occidentale, in confronto dell'oriente unificatore, cioè d'essere vita di « quei che un muro ed una fossa serra », è, per questi nuovi teorici e propugnatori dell'antivitalismo, la condizione comune ad ogni forma di vita. Di qui la necessità razionale di ridurre le differenze, di eliminare le diversità, di far valere l'universale, cioè, insomma, di negare lo stesso fatto vitale. Lo sentirono e lo intravidero anche i mistici dei secoli cristiani. La fede dei nostri padri, difatti, non sarebbe che il pensiero anti-vitale (*cupio dissolvi, amanesce*); ancorchè abbellito di qualche immagine vitale, a cui l'uomo non sa mai rinunciare. Dio non è che il *punctum aequans*, in cui tutte le diversità apparenti nel mondo si fondono e scompaiono. Così si spiega la vertigine d'annullamento, l'anelito all'identità onde son pervasi i mistici, e il loro amore di tutte le creature in Dio. Di qui anche la santificazione del dolore (il cristianesimo è la religione che santifica il dolore), come quello che ci distacca dalla vita, cioè ci aiuta a combattere la degenerazione vitale dell'umanità. E poichè quello che lega l'uomo alla vita è il fascino che ella esercita su di lui per mezzo del piacere, dell'illusione e della bellezza, che invincibilmente lo adescano e lo corrom-

pono, di qui l'avversione che i neo-schopenhauriani mostrano per ogni estetismo, per la sopravvalutazione della bellezza e dell'arte. Chi ideò la basilica d'Assisi, e Giotto e gli altri che la decorarono, deviarono, nel parer loro, dal pensiero dell'umile Francesco; il quale sapeva come le forme e gli adornamenti divertano l'anima dalla sua via che è l'abbandono di sè stessa in Dio, e il distacco da ogni cosa terrena. L'assoluto soltanto soddisfa a questo profondo bisogno che l'uomo ha dell'unità e dell'identità, cioè il bisogno antivitale; e il significato fondamentale della redenzione cristiana sta appunto in questo: nel disciogliere i vincoli che trattengono l'uomo entro limiti egoistici (famiglia, comunità, parentado, tribù) che suddividono l'umanità in tanti elementi o gruppi separati e perciò avversi l'uno dall'altro. Il naturalismo può coll'adorazione della natura aver ravvivato lo smisurato amore alla vita, di cui la recente guerra è il malefico prodotto: ma « verrà giorno, sia pur lontano, in cui dall'America, sfinita e convulsa, intossicata dall'orgia vitale, cadente sotto il peso della propria grandezza, stanca della complicazione dei suoi meccanismi sociali... da questa terra disillusa e sazia, s'inizierà una gran corrente migratoria... e il centro di gravità spirituale ci trasporterà nell'Asia primigenia; e come da un suolo rovente verso un paese di frescura e di serenità, gli uomini esciranno a poco a poco dal continente dove la follia umana avrà vanamente grandeggiato come non mai, per andare a morire placidi e savî, in quelle delle grandi ed antiche aspirazioni all'annichila-

« mento; e sarà l'ultima e vera redenzione dell'u-
« manità, la liberazione dalla volontà di vita, errore
« fondamentale e funesto, che sola ci può dare, dopo
« tante esperienze di guerra, la pace anelata ».

III.

Chi ora volesse ricercare a fondo la consistenza di questo ordine d' idee, e la sua corrispondenza coi *dati* della psicologia e della ragione critica, dovrebbe distendere ben più lungo discorso di quello che ci sia lecito qui. Non è il caso di ritornare su quella dualità antitetica di vita e di razionalità o di intelligenza, sulla quale ebbi altra volta occasione d'intrattenermi (1). Questa « divisione dell'uomo in due », come la chiama il Foullée, sebbene stia al fondo delle dottrine recenti del Ribot, del James, del Bergson e di altri, contrasta colla più evidente esperienza psicologica; la quale c' insegna che la vita non è in sè irrazionale, e che lo spirito non solamente non esclude da sè la vita, ma ne è anzi la più sublime espressione. Le sottili indagini psicologiche, specialmente del Bergson, sono riuscite a porre in luce la presenza del fattore volitivo ed attivo anche nelle più alte ed astratte operazioni intellettuali. Si tratta qui piuttosto di vedere se l'impulso vitale sia sempre istinto di sopraffazione e di appropriazione, o non piuttosto moto di cooperazione e di consenso. Da un lato, il processo vitale si presenta come uno ster-

(1) Vedi *Nuova Antologia*, 1914, e sopra.

minio continuo degl' individui a beneficio della specie, che è un universale : e perciò è processo costruttivo e continuo ; il che vuol dire che è un processo implicitamente razionale o guidato dalla razionalità superiore. Salvochè la razionalità vi è come iscritta e virtuale, dove nel mondo umano questa oscura razionalità della vita diviene e si fa consapevole. Dall'altro lato poi, il frutto più alto della evoluzione vitale è appunto la formazione della personalità umana. Nella sua massima concentrazione, che è la coscienza, la vita raggiunge un segno in cui la massima singolarità si confonde colla massima universalità (la persona) ; come per gli stoici antichi, il regno della più alta individualità (il sapiente) è quello pure, per dirla col Gioberti, della più universale *cosmopolitia*. Nell'organismo fisico le parti, o gli elementi, vivono della vita e per la vita del tutto, che è rispetto ad essi un universale : nell'organismo sociale la totalità vive anche per la vita dei singoli. Ma come i singoli uomini sono non soltanto unità bensì persone, così in queste è la ragione dell'universalità ; dacchè, le persone, come diceva il Kant, non possono essere mezzi nè agli altri nè alla totalità collettiva, bensì sono fini in sè stessi e a sè stessi. In ogni grado o forma evolutiva della vita, adunque, la competizione e la sopraffazione non è già un obbedire alle leggi della vita, ma piuttosto un violarle e negarle ; e perciò l'ammonimento che scaturisce dall'antico apologo di Menenio Agrippa non è diverso da quello che ci viene dalla recente guerra mondiale ; la quale non è già il risultato nefasto della volontà

normale della vita, bensì di una deformazione di quel sentimento, cioè di un disordine creatosi nel seno della società civile, col prevalervi degli egoismi e degli istinti di dominio e di onnipotenza, che sono impulsi antivitali. Vita non è, perciò, in sè organamento, o individuale o collettivo, diretto a predare e ad opprimere altrui: ma, nell'ordine fisico, è consenso e accordo di funzioni, nell'ordine morale e sociale è forma di giustizia, sì negli ordini civili e sì nei rapporti internazionali. La distruzione e la morte che accompagna, come sua condizione, l'evoluzione vitale non è mai a beneficio di un individuo o di un nucleo, se non in contingenze anormali. Nella stessa legge della prevalenza o sopravvivenza del più forte o del più adatto, è inerente un principio di ragione universale, cioè la preservazione della specie e del principio vitale: e dalle stesse guerre onde fu insanguinata la storia umana, ancorchè mosse da istinti antivitali, escì pur sempre un nuovo e migliore ordine di cose. Onde se dalla recente crisi civile, colla futura Società delle nazioni, dovesse erompere più fulgida la luce della umanità, e dalle grandi rovine dovesse sorgere l'« edificio altero e santo », bene sarebbe stato che questo scandalo fosse avvenuto. E non sarebbe gran danno che il primato e la direzione civile fosse passato, in conseguenza di questa guerra e di questa pace, dall'Europa all'America.

Queste rinnovate dottrine che ricercano nella volontà della vita la cagione di ogni male e ne auspicano perciò la totale estirpazione, s'incontrano

sostanzialmente con quelle professate p. e. dal Tarde dal Paulhan, da Max Nordau e da altri (1), pei quali la moralità è fondata sopra convenzioni, o illusioni o menzogne sociali. La letteratura recente, dal Thackeray all' Ibsen, dal Tolstoi a Bernardo Shaw, ha porto copiosa materia, colle sue veementi critiche antisociali, a codeste dottrine. Nè può negarsi che e quelle censure e queste teorie non contengano in sè molte e dolorose verità nella loro diagnosi della vita sociale odierna. Ma quando invece si dimostri che la moralità è la più alta funzione ed espressione normale del vivere, cioè della piena umanità: che ella è fondata non sopra una finzione, ma sopra leggi psicologiche necessarie ed inerenti alla natura umana, è salva altresì la razionalità della vita. Non vi è menzogna senza verità implicitamente riconosciuta; e la menzogna nulla fonda e nulla ha fondato mai. Così se la vita fosse soltanto distruzione degli altri ed egoismo, non avrebbe creato nè l'arte, nè la morale, nè la convivenza civile. Tutti sanno che la bellezza e l'arte non solo è espressione di vita, ma anche funzione essenziale della vita; e perciò fa parte di un disegno divino, che da Platone a Dante, dallo Shelley all' Hegel, i più solenni spiriti hanno sempre riconosciuto. Lo stesso poverello d'Assisi, che voleva i suoi compagni servissero al Signore *in laetitia*, cantava, egli trovatore di Dio, le laudi

(1) Vedi per tutti il bel libro da P. GAUTHIER, *La pensée contemporaine* (Les grands problèmes). Paris, 1911, specialmente pag. 175 e seg.

delle creature, non per annullarle, ma per conservarle, e perchè la loro stessa mirabile varietà magnificava, agli occhi suoi, la divina opera creatrice nel mondo.

Se pertanto la moralità non è negazione della vita ma perfezione della vita: e se questa è capace di creare, nei suoi più alti fastigi, dei valori eterni di bellezza e di bene, è assurdo il credere che la ragione umana debba esser chiamata ad estinguere questa pura fiamma vitale. Essa è già di per sè inestinguibile⁽¹⁾. Quando poi attinge così alti vertici, ha in sè le ragioni e i titoli della propria indistruttibilità; come quella che attiene non più alla terra e alle condizioni contingenti ed effimere che questa offre alla durata della vita fisica, cioè organica, ma ad altre direzioni e dimensioni della realtà. E la realtà universale, nella cui economia l'individuo-persona, cioè la coscienza (singolare ed universale), ha la sua ragione d'essere, contiene anche le condizioni della perpetuità vitale. Perchè questo attendere soltanto dalla storia e dall'avvenire dell'umanità un'opera quasi di correzione e di revisione ultima delle condizioni e dei fondamenti «posti da natura», è una vana chimera. Se vi è pure questa opera correttiva, cioè la sommissione del talento, o degl'impulsi sensibili e passionali, alla ragione, ella non è data da un progresso storico, da un perfezionamento umano; bensì è opera immanente e continua in ogni individuo e in

(1) Si veda, fra gli altri, anche l'ultimo romanzo del WELLS, *The undying Fire*, London, Cassell, 1919.

ogni età. Ricordiamoci che il sistema del mondo gravita non sulla povera umanità, effimera sulla faccia stessa della terra, ma sulla persona umana, sull'individuo consapevole, che sfugge alle ecatombi umane come la recente guerra, alle periodiche catastrofi telluriche, e alla stessa opera di volontaria diserzione della vita, perchè ha la sua finalità immortale nell'infinito. Può darsi che la storia percorra un cammino ciclico, un periodo segnato sulla faccia della terra; e che forse un giorno questo sia un circuito chiuso. Ma ella sarà stata una gran disciplina, una educazione divina dell'umanità per gl'individui, che troveranno il loro esodo, la loro via di uscita e di libertà nella immancabile continuità della vita, in un diverso ordine di esistenza, non opposto al nostro ma contiguo al nostro, sebbene a noi ora inafferrabile, o solo in parte ed imperfettamente comunicabile. Perciò lo spirito non è antivitale, ma in sè ultravitale; nel senso che è la più alta forma della vita universale, cioè quella in cui la forza istintiva si ordina e si disciplina, non già si estingue. Tale è il significato, la vera luce, la finalità della coscienza. Nella quale soltanto si avvera la continuità della vita; non già perchè la neghi o comprima, ma perchè la prosegue in sè e la eleva ad una altezza ove la luce splende perenne ed inestinguibile. Leonardo diceva saviamente: *chi non stima la vita, non la merita*. Se l'umanità giungesse un giorno a non pregiare o dispregiare la vita, non ne sarebbe più degna, e sarebbe intrinsecamente perduta: perchè non sarebbe mai la ragione o l'intelligenza che ve l'a-

vrebbe condotta, bensì il suo oscuramento. L'esercizio operoso dello spirito presuppone la vita, non l'annulla; ed invece di rinnegarla ne è, anzi, la massima illuminazione, come quella che illustra le ragioni stesse della vita. « L'attività dell'anima è vita », diceva il vecchio Aristotele: ed è una verità eterna ed indelebile. Vi possono bene essere delle anime, delle generazioni, delle epoche storiche, che giungono « per la vita a perdere le ragioni della vita »: e tale, per alcuni rispetti, può parer la presente età, la quale « per conquistare il mondo sembra perdere l'anima sua ». Ma codesto è lo smarrimento non l'affermazione della vita: l'oscuramento non lo splendore d'una luce. Oscuramento che giova sperare efimero, per quanto ora ci appaia profondo ed intenso: perchè l'esperienza tragica della guerra non può andare interamente perduta. E se può suggerire a taluni spiriti motivi di rinuncia alla vita come una opera di liberazione, costoro scambiano la vita in sè stessa con una forma, o meglio una deformazione della vita. Quella fede in un migliore destino umano che incoercibile e vittorioso risorge, è in noi la parola non mendace dell'universo che ci assiste e ci sospinge.

L' ENERGIA SPIRITUALE

A PROPOSITO DEL NUOVO LIBRO
DI ENRICO BERGSON (1).

I.

Mentre si propagano anche fra noi dottrine negative della vita, eccheggianti il dolore della guerra mondiale, delle quali qui sopra tenemmo discorso ecco che la parola di un celebrato pensatore, onore della Francia, dalla fede nell' inesausto fiume della vita trae argomento ad elevarsi con più sicuro volo verso quella nell' infinito potere dell' energia spirituale (2). In un momento come questo in cui viviamo, nel quale, pari alle fameliche cagne della selva dantesca, si sfrenano tutte le egoistiche ed insaziabili bramosie di beneficii e di godimenti materiali e par di sentire l' ululato dell' « antica belva » umana contro il suo simile, bello è il vedere qua e là le alte cime della cultura quasi per richiamo riaccendersi di rinnovata luce spirituale, e gli uomini più rappresentativi del pensiero e dell' arte fare appello ai valori eterni dello spirito ; ancorchè non si sapreb-

(1) V. *Nuova Antologia*, 1 Marzo 1920.

(2) H. BERGSON, *L' Energie spirituelle* (Essais et conférences), Paris, Alcan, 3 édition, 1919.

be dire veramente se col grido disperato del naufrago o coll' inalberato vessillo di una nuova fede e di una risorta speranza. Poeti e filosofi sembrano incontrarsi, pur movendo da così diverse parti, in codesto nobile segno; e come il Wells (1) ci parla della *inestinguibile fiamma* della fede nella vita e nel disegno divino delle cose, e il D'Annunzio si sente come sospinto dallo spirito all'atto magnanimo dei suoi legionari e dalla città olocausta diffonde la parola che ha accenti e spiriti religiosi, così ora il Bergson sembra fare dell'energia spirituale il centro della sua dottina, e cercare in essa la forza viva che penetra il mondo materiale ed illumina coi suoi splendori la vita. Anche fra noi si è propugnata da qualche anno una filosofia dello spirito che ha avuto molto credito nella giovine generazione. Ma se essa è valsa (innegabile benemerenza) a ridestarvi il gusto delle alte questioni del pensiero e dell'arte, non sembra avere altrettanto operato fin qui sulla coscienza e sulla vita nazionale; sì perchè forse si è chiusa in forme troppo sistematiche e, nonostante i suoi propositi critici, assai dogmatiche, sì anche perchè le è mancato, almeno nel suo principale sistematore, il profondo afflato degli alti valori morali e religiosi, e dei problemi e degl' impulsi che ne derivano. Il pensiero del Bergson all' incontro è pensiero essenzialmente operativo. Nata dalla vita, la sua filosofia, come ha detto uno dei suoi più devoti discepoli (2), si trova natural-

(1) WELLS, *The undying, Fire*, London, 1919.

(2) GASTON RAGEOT, nella *Revue hebdomadaire*, 20 dicembre 1919, p. 332.

mente volta alla vita : e più facilmente la raggiunge, sostenuta com'è da un senso concreto e reale dell'esistenza, da quella potente « attenzione alla vita » che fa dell'opera del pensatore francese una cosa così umana, così prossima a tutti noi, se anche incompiuta e non in tutte le sue parti ancora perfetta.

Vi è ai nostri giorni un movimento d'idee -- specialmente vivo in Francia e in America, ma che ha le sue lontane scaturigini nel Kant e la sua formula iniziale nella parola goethiana: *im anfang war die That* — intorno al valore della scienza, alla natura dell'intelligenza astratta, all'importanza della vita affettiva ed attiva, che ha trovata agevole e vasta diffusione nel pubblico colto. Queste idee datano, si può dire, da meno di un quarantennio; e saranno forse nell'avvenire oggetto di precisione maggiore. Ma oggi dominano l'opinione e la coltura delle nuove generazioni: e per virtù di esse è accaduto ai filosofi — cosa inconsueta — di suscitare l'interessamento di molti lettori che non sembravano inclinati alla speculazione. La moda attira bensì fra i discepoli degli apostoli e degli zelatori nei quali al buon volere non corrisponde sempre la precisione delle conoscenze. Ma vi è pure alcunchè di generoso in questo loro fervore. In mezzo a quello spirito d'avventura a cui entusiasti si abbandonano, c'è l'omaggio che il pubblico rende ai pensatori e agli studiosi di alte cose dello spirito: e quella curiosità medesima è un riconoscere implicitamente che i filosofi non si chiudono già nei recessi impenetrabili di un'arte ermetica o in un puro

giuoco di combinazioni astratte, ma che essi ci riconducono alla cura della nostra anima, e che le loro conclusioni non sono estranee alla direzione e all'ordinamento della vita.

È agevole oggi a tutti il discernere, difatti, come il quesito che ci si propone sulle attinenze fra la scienza e la civiltà, non è cosa di mera speculazione intellettuale. Il quesito tocca da vicino gli uomini; perchè la loro maniera di vivere e di operare, le loro credenze, i loro sentimenti, lo svolgimento delle società, i costumi, le leggi, dipendono in ultimo dalla idea che essi si fanno dell'universo e della natura dello spirito. Se è vero che la conoscenza di tipo scientifico (intendo delle scienze fisiche) sia la sola forma di conoscenza conseguibile, e la sola valevole a darci conto di tutta la realtà, nulla v'ha più nell'ordine del pensiero che non debba assumere forma scientifica. L'arte, la morale, la psicologia, la politica, la religione, debbono essere ridotte al comune denominatore della scienza: e come la condizione di ogni scienza è il rigoroso determinismo, così il mondo altro non è che una immensa orditura meccanica, ove tutto si spiega pel congegno serrato di cause e di effetti, ove i fenomeni sono, senza residuo, riducibili a forze materiali, fisiche e chimiche, ed è ben difficile il credere che vi si apra un qualsiasi adito alla spontaneità, alla libertà, alla responsabilità e all'efficacia dell'iniziativa e dello sforzo; nè si vede come possano edificarsi le scienze morali con oggetti e metodi loro propri. Le ore della vita son misurate sul quadrante inesorabile

della natura meccanica : e il solo conforto che avanza è il rassegnarvisi consapevolmente, giacchè, come diceva lo Spinoza, la libertà non è se non la coscienza della necessità.

Ma la questione muta essenzialmente di aspetto, e con essa si trasforma interamente la vita, se la cultura umana appare qualcosa di più vasto dal sapere scientifico; se la scienza non è sovrana fuori dell'ordine materiale; se lo « spirito alita dove vuole » ; se, insomma, l'insieme delle nostre facoltà che noi usiamo chiamare il pensiero o l'anima nostra, non appare più un semplice riflesso o funzione dell'organismo. La morale del mortale o dell'immortale non è la stessa cosa. La politica varia secondo che le società si credono soggette alla logica ferrea onde son governate le scienze fisiche, o se invece la vita ha esigenze sue proprie e centri effettivi d'iniziativa e di spontaneità. Le nozioni della felicità e del dovere, della responsabilità e dei fini della vita, si atteggiavano diversamente se l'uomo si concepisca e si senta libero, ovvero se si creda un fenomeno determinato dall'universale necessità, un teorema che cammina, secondo l'espressione del Taine, e si risolva in un mondo impersonale e irrevocabilmente definito. Gli uomini, è vero, si accomodano alle dottrine le più diverse, e i più fra essi sembrano vivere senza alcuna aspirazione ad una veduta più profonda e più alta : i deterministi dal canto loro, perseverano nel professare una morale rigorosa, austera anche, che ha solo il difetto di non fondarsi su nulla di solido, di sicuro e di universalmente con-

sentito. Ma in realtà la direzione generale del pensiero esercita una invisibile e profonda efficacia su tutti gli atti della vita, modifica lo spirito pubblico, ed opera anche sui destini di una nazione.

Questa lezione dell'esperienza non poteva mancare di produrre i suoi effetti in un'epoca sperimentale come la nostra : alla quale non poteva sfuggire che la vita, e specie la umana, colla sua ricca varietà e mobilità, non è coercibile entro le rigide categorie della scienza analitica delle grandezze. Una scienza più completa insegna a tener conto di tutti i fatti, ad integrar gli uni cogli altri. Ora, che la scienza fisica e in generale la ragione scientifica, non contenga, ella sola, il segreto dell'universo, lo aveva sentito ed espresso più volte la coscienza umana, e il quesito era già antico nella storia delle idee ; da quando il pensiero greco, giovine ed avventuroso, si era affidato ad una ricostruzione sintetica della natura, senza curarsi di misurare i poteri conoscitivi e la ragione della vita umana, e Socrate la richiamava a quella conoscenza dell'uomo, che è già cosa così grande ed essenziale : da quando, sul limitare dell'età moderna, contro la scolastica medievale che aveva preteso di fissare le regole di una dottrina immutabile delle cose divine ed umane, il Rabelais ammoniva : « la scienza senza la coscienza non è che ruina dell'anima », e il Montaigne : « la scienza senza il giudizio è la morte dello spirito ». Ancorchè l'opera critica del Kant avesse demolita la metafisica di antico stile, la fede incondizionata nella ragione astratta, rinata coll'En-

ciclopedismo, aveva creato nel secolo XIX il convincimento della sovranità assoluta della scienza, rinvigorito dai magnifici progressi tecnici e dalle meravigliose sue applicazioni industriali. Onde quando, intorno all'ultimo decennio del secolo, si delineò quell'opera di revisione critica della creduta onnipotenza scientifica cui sopra accennammo, dapprima negli scritti dei maggiori letterati come il Bourget e il Brunetière, poi nelle più severe indagini di grandi autorità della scienza come Enrico Poincaré, l'Hertz, il Boltzmann, il Kirchhoff, il Mach, e infine nelle analisi di uomini di pensiero come il James, il Boutroux e il Bergson, questo dibattito dovè esser condotto con tanta maggior acribia, con preparazione più moderna, e con metodi nuovi. Non si avevano più dinanzi le fantasiose costruzioni di una metafisica audace; bensì le pretese positive di uomini di scienza. Gli avversari erano più difficilmente espugnabili, e ben più agguerriti e scaltriti: nè si trattava di discreditarne o diminuire la scienza positiva per sè stessa, sibbene i suoi illegittimi estendimenti ad ordini di fatti su cui ella non poteva esercitare la sua giurisdizione; non l'uso, adunque, ma l'abuso della parola della scienza, e le illusioni che questa aveva creato in molti dei suoi ministri e dei suoi incauti adoratori.

II.

La critica della filosofia tradizionale, nell'opera geniale del Bergson, s' inanella perciò con quella dei

preconcetti di una scienza che si vanta, e non è, positiva; o tale è soltanto nell'ordine dei fenomeni fisici, misurabili e determinabili. Nè quelle due posizioni, che sembrano estreme e antitetiche, sono poi così lontane l'una dall'altra. Le costruzioni sintetiche del così detto monismo scientifico di tipo Haeckeliano, non meno dei sistemi speculativi, operano con idee astratte, seguono quei medesimi procedimenti logici, che sacrificano al rigore apparente della ragione i mobili e sinuosi contorni della realtà e della vita. Alla stessa famiglia della « ragione ragionante » appartengono quindi questi edifici concettuali, così diversi all'apparenza ma così affini per la loro struttura logica; edifici che non è malagevole inalzare ed è agevole il godere a chi li contempla. Ma nè questi nè quelli corrispondono ai più delicati, molteplici e profondi bisogni dell'anima. Non vi ha principio onde possa derivarsi matematicamente la risoluzione dei più grandi e vitali quesiti umani. Per tentare di avvicinarsele (e l'opera del Bergson non vuol dare che i lineamenti di questa filosofia umana) convien ricorrere all'esperienza umana. Or questa non ci presenta nè un fatto decisivo nè un principio sicuro ed universale che basti a risolvere senz'altro quei problemi per noi così vitali, a quel modo che avviene nel campo della fisica e della chimica. Solamente è possibile, movendo da ordini diversi di esperienza, il seguire certe linee di fatti, le quali se non ci conducono direttamente alla conoscenza anelata, indicano tuttavia la direzione in cui si può cercarla, segnatamente se convergenti

verso un punto: come i sentieri segnati in una foresta spessa e viva ci servono di norma e di guida per escire all'aperto. Codesto spingere, per così dire, i tentacoli del pensiero nelle vie segnate dalla più varia esperienza è opera delicata e sottile che richiede le fini attitudini psicologiche onde emergono fra gli altri James e il Bergson: ma non può soltanto essere opera di un unico pensatore, come avviene per le costruzioni sistematiche. Nella via che il Bergson addita, altri s' inoltrerà dopo di lui; perchè la sua filosofia non vuol essere che un metodo; preparazione ad un'opera collettiva e progressiva come la scienza, a cui è lecito a tutti e desiderabile il collaborare.

Qui sta veramente l'originalità e la fecondità dell'opera bergsoniana, alla quale, come vedremo, il nuovo libro offre nuovi elementi, per le animose indicazioni di ulteriori ricerche nel campo psichico. Se non che giova non dissimularsi che il metodo della sua ricerca e i risultati che finora ne ha raccolti non sono scevri di certi presupposti, altra volta da me rilevati (1), e a cui ci sia lecito qui soltanto accennare. Il nuovo libro non insiste veramente quanto i precedenti su quello che si potrebbe dire l'istrumento conoscitivo della vita, l'intuizione o intuito contrapposto all'intelligenza. Ma anche qui è asseverato, più che veramente dimostrato, la vita non potere esser colta se non per analogia non della scienza ma della coscienza, la quale è un flui-

(1) V. nel mio vol. : *Figure moderne*, Ancona, Puccini, 1912..

re continuo e ininterrotto (*stream of the consciousness*, aveva detto anche il James). L'intelligenza, o la conoscenza intellettuale, nasce bensì dalla evoluzione vitale, che è la vera forza creatrice e la fonte onde scaturiscono forme sempre nuove di realtà; ma è come una sosta del fiume sempre fluente della vita, una specie di arresto di esso, al pari del mondo meccanico e della materia spaziale; e se quindi è atta e adeguata ad intendere l'universo geometrico e quantitativo (il mondo delle pure grandezze), non è capace di penetrare da sè sola la vita che è incoercibile, perchè ella procede per categorie definite e distinte, e perchè « la parte non può eguagliare il tutto donde è uscita ». Ora qui appunto sorgono in folta schiera i dubbi preliminari e pregiudiziali. L'intelligenza non è solo una funzione analitica e discontinua, ma anche una forza sintetica. Se il discorso mentale nella serie o successione dei suoi atti non può in tutto rendere la perenne continuità e fluidità della vita, pure in certa guisa, può idealmente ricomporla; a quel modo che la cinematografia ci presenta assai bene la continuità del movimento. Con quale altro mezzo, difatti, se non coll'opera raziocinativa può il Bergson credere di essere arrivato a cogliere la continuità della durata, che addensa il passato della memoria nel presente e se ne fa leva per l'avvenire? L'intuito o la apprensione della coscienza o l'esperienza interiore a cui egli così sicuramente ricorre, è, da un canto, inseparabile dagli elementi intellettivi, e dall'altro, per natura sua, alquanto invece di ve-

ramente frammentario, di discontinuo e d'intermittente.

E inoltre non si può dire che l'intelligenza sia parte della vita, e come tale sia inetta a comprendere il tutto onde nacque. Ella è piuttosto il *prius*, il presupposto, la condizione iniziale e preliminare d'ogni veduta possibile dell'universo, sì dell'ordine meccanico sì dell'ordine vitale. Il soggetto in quanto tale, non è parte del mondo degli oggetti; ma l'antecedente di ogni possibile loro apprensione. Poichè qui il Bergson inconsapevolmente ritorna alla posizione psicologica che dal Locke in poi fa della psicologia una parte della filosofia totale, ed esamina il mondo dello spirito come se fosse una sezione speciale dell'universa natura; dove, nel rispetto gnoseologico e nel fatto stesso dell'esperienza, il conoscere è, se non attualmente (come vuole l'idealismo assoluto), virtualmente almeno, tutto l'essere; ed è condizione e presupposto di ogni affermazione e cognizione di qualsiasi realtà (1).

III.

Se non che, prescindendo da tutti questi dubbi metodici, quello che spetta a noi ora qui è il vedere quali nuovi passi abbia fatto il Bergson nella via per cui si è messo. Questo volume, che raccoglie vari scritti da lui dispersi e ne precede un altro che pro-

(1) Cfr. quanto scrissi nel volume *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, Bocca, 1910.

mette più metodico, comprende i problemi espressi dal concetto di « energia spirituale ». Di tali scritti quelli che hanno più importanza generale sono i primi tre : « la coscienza e la vita », « l'anima e il corpo », « l'avvenire della ricerca psichica » : gli altri non ne sono che una abile e sottile applicazione. Coraggio e modestia insieme sono le qualità morali, con cui, pel Bergson si debbono affrontare i quesiti più vitali per l'uomo, cioè la sua origine, la sua natura, e il suo destino. Onde convien bandire ogni indagine preliminare sui limiti possibili del conoscimento, ogni scrupolo critico, che non serve se non a ritardare la ricerca. L'antico *solvitur ambulando*, detto da quel filosofo che, sentendo altri discutere sulla possibilità del moto, si mosse, è ripreso dal Bergson come proposito di un risoluto avanzare. Ma avanzare non vuol dire risalire fino alle questioni che si credono più alte ed universali, da cui dovrebbe dipendere la risoluzione di quelle. Codesta pretesa analisi dei principî supremi, nonostante il suo apparente rigore logico, si aggira in un mondo di ombre vacue, dove la certezza è efimera ed illusoria. La filosofia vuol essere oggi più modesta. Condotta da esperienze sempre più alte, dovrà tendere come ad un limite verso la certezza definitiva : essere, in una parola, un'ascesa graduale verso la luce.

Una di queste *linee* di fatti da cui si può muovere è la coscienza : la quale è inseparabile e dalla memoria (pressione del passato o durata) e dalla attenzione alla vita (attesa del futuro), ed è quindi intimamente diretta all'operare. In questo « infutu-

rarsi » del passato, sta la funzione della coscienza : perchè *polso del mondo è l'azione*, come canta l'ultimo grande dei nostri poeti. Che qui s'insinui un elemento diverso dalla pura coscienza rappresentativa, cioè l'elemento volitivo su cui insistono tanto i *volontaristi* moderni come il Paulsen, il Wundt e anche in certo modo il James, il Bergson non mostra di accorgersi. E tanto più l'intervento di questa funzione nuova par necessario, se è vero che la coscienza non è, di fatto, come potrebbe sembrare in massima, coestensiva alla vita, e se ha per suo strumento di lavoro il cervello, che è un organo di selezione o di scelta. Per scegliere, bisogna ricordarsi e prevedere, cioè deliberare e decidere ; atti tutti che costituiscono la funzione del volere. Che la coscienza si addormenta negli esseri inferiori dove non vi è più movimento spontaneo, e s'illumina e si esalta quando la vita preme verso l'attività libera, dimostra appunto che un altro elemento vi si associa, diverso dalla semplice coscienza : la quale è scelta in quanto è anche volontà.

Comunque sia, la materia inorganica è, per il Bergson, in sè stessa inerzia, spazio e necessità. Colla vita soltanto appare il movimento imprevedibile e libero : poichè l'essere vivente sceglie o almeno tende a scegliere, e la sua funzione è di creare. La creazione è pertanto il fiore e il vertice della vita. Le due estreme forme dell'esistenza sono così la materialità e la coscienza ; necessità da una parte, libertà dall'altra, Come divergano questi due rivi nascenti da un'unica fonte, il Bergson non dice. È la difficoltà eterna del

pensiero, che il monismo haeckeliano ha invano tentato di rimuovere, ma sulla quale l'Accademico francese non ama soffermarsi. A lui basta che la vita s'inserisca nella necessità e la volga a suo beneficio. È una ipotesi, o meglio una bella metafora, che giova ad illustrare la storia della vita. « Supponete « che in certi momenti, in certi punti, la materia « offra una certa elasticità. Ivi s'insedierà la co- « scienza. Dapprima facendosi piccola : poi, occupato « quel posto, si dilaterà e finirà per ottenere tutto ». Che sia, donde provenga, a che tenda questo impulso evolutivo della vita, il Bergson non chiede nemmeno in questo suo nuovo volume. Sembra, anzi, escludere non solo la finalità di ogni sorta, sì anche una direzione propria del movimento vitale ; il quale ha, piuttosto, di suo proprio, l'avere infinite direzioni e diramazioni. Il getto vitale è ineshausto, e si effonde per vie innumerevoli. Nondimeno, poichè eseguire un movimento, in un corpo vivente, significa liberarne l'energia accumulata e virtuale, e dar luogo ad una esplosione ; poichè, dunque, questi processi di accumulazione e di subitaneo dispendio si richiamano e s'integrano, si può dire che non altrimenti procederebbe una causa libera, capace di infrangere la necessità della materia, e di ottenere da essa, in una direzione via via più determinata e prescelta, dei movimenti via via più efficaci. Allo stesso punto, difatti, si arriva considerando, in un essere vivente, la rappresentazione che precede l'atto. Noi riconosciamo d'ordinario l'uomo d'azione da questo : che egli abbraccia una di-

stesa più o meno lunga di eventi in una visione istantanea. È come un arciere che più violento scaglia il suo dardo quanto più la corda è stata tesa all'indietro. La nostra percezione contrae in un istante e illumina un' infinita serie di movimenti antecedenti. Onde se una coscienza volesse inserire nel mondo materiale un'azione libera, non procederebbe diversamente da quello che fanno le forze meccaniche lungamente accumulate che istantaneamente si liberano, in una certa direzione. Si può dire così che l'evoluzione vitale si presenta, nel suo insieme, come un insinuarsi della coscienza creatrice nella materia; come uno sforzo per liberarne qualcosa che resta implicito e oscuro nell'animale, ed esce all'aperto e viene alla luce solo nell'uomo. Se pertanto una *forza operosa affatica* il mondo di moto in moto per liberarsi dagli impedimenti e superare sè stessa, noi siamo condotti a considerarla *come se fosse* una coscienza che percorra una via sotterranea per uscire alla luce e conseguire la sua finalità. Questo procedimento del filosofare bergsoniano ricorda, difatti, quella filosofia che negli ultimi anni in Germania s'è intitolata *filosofia del come se (als ob)*. *C'est comme si, les choses se passent comme si*; sono le locuzioni, derivate dai fisici, che spesso ricorrono nelle pagine del Bergson: filosofia approssimativa, dunque, filosofia della probabilità, che non esclude perciò, aspetti logicamente inconciliabili. Talora, difatti, sembra che l'impulso iniziale della vita sia andato, in parte almeno arretrando, e come congelandosi e stagnando nella materia inerte; o che, come special-

mente nel nuovo libro, la materia sia preesistente, coesistente e resistente ad esso. Ma talaltra, poichè il conato, il *nisus* vitale si è valso della materia e delle forze accumulate per l'opera creatrice, e poichè segnatamente la materia è ciò che limita, determina, precisa, individua quello che è confuso nello slancio originale della vita, così essa sembra avere una cooperazione importante e benefica, come quella che rende possibile l'atto vivo del pensiero. Pare, insomma, che la materia sia, da un lato, ostacolo, dall'altro strumento, stimolo, elemento intensificatore della coscienza. Ma questo che a noi può apparire incertezza del pensiero bergsonianesimo è nondimeno cosa studiosamente voluta: perchè da nulla esso più repugna quanto dal parere sistematico e dogmaticamente assertivo.

IV.

E qui si apre la parte più veramente originale e geniale della dottrina, meglio lumeggiata dal Bergson nel libro recente. L'originalità sua non consiste tanto nella teoria della *durata*, come altri ha creduto: dacchè essa già si trovi nei suoi lineamenti primi nella dottrina Kantiana del tempo pieno e del tempo vuoto; del tempo come forma della intuizione interiore. E nemmeno nell'altra della duplice diramazione dell'impulso vitale nelle due forme irriducibili dell'istinto e dell'intelligenza. Gli evoluzionisti hanno ben ragione di obiettare al Bergson

che nel processo evolutivo l'una forma, cioè l'intelligenza, deve in qualche modo aver le sue radici nell'istinto e scaturire da questo: e come l'istinto presenta grande affinità con tutta quella zona della vita psichica che noi oggi usiamo chiamare l'inconsciente o subcosciente, così par ragionevole la censura che altri ha mosso al Bergson di dimenticare o negligerare l'analisi delle funzioni subcoscienti (1). Ad ogni modo, se la tendenza dello spirito o della coscienza, che pel Bergson sono una cosa sola, si rivela nello scavare e penetrare che esso fa la materia inanimata onde piegarla ai suoi intenti creativi, è chiaro che l'attinenza dello spirito e della materia, dell'anima e del corpo, deve presentarsi a lui in una forma diversa sì da quella del tradizionale spiritualismo dualistico, sì da quella della equivalenza, propugnata, e non mani dimostrata, dai materialisti; i quali si credono in diritto (fino ad un certo segno incontestabile) di procedere *come se* il pensiero fosse una funzione cerebrale. La teoria del parallelismo, che è di origine metafisica, offriva loro il destro di fare un altro passo e di pronunciare che la coscienza è come una luce cerebrale, una fosforescenza al sommo dei processi nervosi. Ma la illazione non era né giustificata dall'esperienza o dalla scienza, nè dalla stessa logica: perchè da quella premessa si poteva altresì inferire inversamente che i movimenti del corpo, e più specialmente le vibrazioni molecolari

(1) V. il nuovo ed importante libro del D.^r GUSTAVO GELEY, *De l'inconscient au conscient*, Paris, Alcan, 1919, p. 180 seg.

dei centri nervosi, altro non sieno che riflessi o simboli della vita interiore dello spirito.

Se una ipotesi pertanto oggi si offre probabile e potrà essere via via certificata dai progressi ulteriori della scienza, dovrà eliminarsene il duplice presupposto che si tratti di due traduzioni, in linguaggi differenti, dello stesso originale, e che ai fatti della attività interiore, considerati come secondari (epifenomeno) rispetto ai processi molecolari, possa essere applicabile il trattamento matematico di cui non son nemmeno suscettibili i fatti della vita organica; poichè i fatti spirituali non hanno, nè possono avere, l'equivalente misurabile. La massa cerebrale non accumula e conserva le immagini come fanno le lastre fotografiche; ma ritiene soltanto delle abitudini motrici. E anche le lesioni cerebrali che accompagnano le varie forme di afasia, non distruggono i ricordi in sè stessi, bensì, il meccanismo necessario al loro richiamo, alla loro evocazione, come oramai i progressi dell'anatomia patologica han dimostrato. Si può dire per ciò che i processi cerebrali sono alla vita morale ciò che il gesto è alla parola; non altro che strumenti di mimica, organi di attenzione alla vita onde l'attività spirituale viene fissata verso il mondo circostante, cioè diviene esteriore ed attiva; e il cervello col suo meccanismo e le sue funzioni non è che il punto d'inserzione dell'anima nella realtà, l'organo di orientamento verso l'azione.

Ora questa è funzione certamente essenziale, poichè dobbiamo vivere: e vivere vuol dire guar-

dare innanzi, cioè scegliere fra le percezioni passate quelle che sono necessarie all'operare: onde i centri nervosi superiori sono appunto organi di selezione e di direzione. Ma conviene altresì porre mente a ciò; che uno stesso movimento molecolare di quei centri può corrispondere ed essere applicabile egualmente ad innumerevoli atti dell'anima; di guisa che dalla conoscenza di quel movimento, quand'anche si avesse perfetta, non sarebbe lecito arguire di quale fra i tanti potrebb'essere simbolo o notazione concomitante. Nessuna equivalenza, adunque: e quindi non legame necessario e irrisolvibile. Può avvenire intanto che in alcuni, come dicono, soggetti predisposti, o in certe speciali contingenze, alcuni ricordi non necessari all'atto s'insinuino inconsapevolmente nella trama delle nostre percezioni: ed allora avremo quei fatti sopranormali che oggi la nuova ricerca psichica va ordinando e studiando. E inoltre, sebbene nella vita i corpi, come altrove dissi (1), fungono da isolatori delle anime, poichè l'attività spirituale eccede da ogni parte il corpo, e il cervello si limita colla sua funzione a tradurre in movimento soltanto una minima parte di ciò che si crea e si opera nella coscienza, può avvenire che fra diverse coscienze si creino dei rapporti invisibili, delle spontanee intercomunicazioni, simili ai fenomeni dell'endosmosi organica. Tali sarebbero le allucinazioni veri-

(1) Cfr. il mio libro *Guerra, Amore ed Immortalità*, 2ª ed., Milano, Hoepli, 1916.

diche, le trasmissioni telepatiche, oggimai indubitabili, e i così detti « fantasmi dei viventi ». Ora più noi ci persuaderemo che l'attività spirituale (o la coscienza, come dice il Bergson) oltrepassa la funzione organica, « e più troveremo naturale che l'anima sopravviva al corpo ». Se la vita morale fosse totalmente e senza residuo iscritta nei centri nervosi, certo essa seguirebbe le sorti dell'« organismo a cui pare legata. Ma se i fatti ci conducono a crederla ben più vasta della vita « cerebrale, la sopravvivenza diviene così probabile che l'*onus probandi* spetta piuttosto a chi « la nega che a chi l'afferma ».

Questo può dire oggi la scienza, offrendo il suo responso alla ulteriore elaborazione del pensiero filosofico. Il quale, come dice il Bergson, non avrebbe senso alcuno se nulla avesse da dire o da suggerire circa le questioni d'importanza vitale per l'umanità; o se fosse incapace di trarre partito da una esperienza sempre più profonda e da una visione sempre più acuta e penetrativa della realtà. Ora a ciò possono molto soccorrere le nuove ricerche psichiche: questa scienza che è oggi ai suoi inizi, ma nel cui avvenire anche il Bergson, che nel 1913 fu nominato Presidente dell'inglese *Society for Psychical Research*, mostra animosamente di nutrire una viva fede. E dico « animosamente »; perchè la diffidenza e la resistenza del pubblico e degli scienziati per siffatto ordine d'indagini è tuttora grande; ancorchè vada diminuendo visibilmente dinanzi al numero sempre crescente

ed autorevole di tanti uomini di scienza che vi si addicono. A mantenere cotal diffidenza non dovrebbe conferire la natura intrinseca dell'oggetto; chè grave errore sarebbe il crederlo qualcosa di misterioso e di trascendente, mentre non è che un fatto naturale al pari di quelli che cadono sotto l'ordinaria esperienza. Vi conferisce piuttosto la necessaria diversità dei metodi. Io ebbi altrove già occasione di notarlo; e mi compiaccio che il Bergson ora colla sua autorità lo confermi. Se non che in questo punto debbo anche discostarmi alquanto da lui. I fenomeni, ad es., di chiaroveggenza veridica e di telepatia, come i fatti medianici, possono, sì, ripetersi e cadere più volte in esperienza; il che non avviene degli eventi storici. Me l'essenza e la sovrana efficacia del metodo sperimentale non sta nell'osservazione, bensì nell'esperimento; cioè nella possibilità di riprodurre liberamente il fenomeno, nel « provando e riprovando » dell'Accademia del Cimento. Ora fin qui noi non siamo stati in grado di riprodurre liberamente un fenomeno telepatico; nè lo potremmo anche quando ne conoscessimo pienamente le condizioni. Le manifestazioni medianiche sono intermittenti, e per così dire occasionali. Quindi è che finora abbiamo dovuto star paghi ad un metodo che si fonda sulle testimonianze; cioè ad un metodo critico-storico che presenta molte analogie col procedimento giudiziario dell'istruttoria. Nondimeno vi è oggi speranza di poter seguire una via più rigorosamente scientifica, dacchè a Parigi è stato testè fondato

(e credo di essere il primo a darne notizia in Italia) un istituto internazionale di ricerche psichiche sui fenomeni sopranormali, il quale, sovvenendo a sue spese dei soggetti, come dicono, riconosciuti come medi, ed avendoli così a sua disposizione, potrà studiarli con rigore di metodo, con ripetuti e riposati esperimenti, come si fa nei laboratori di fisica, di chimica, o di fisiologia. Giova credere che stia per aprirsi così un'epoca nuova a questi studi; e che la *terra incognita* patrà essere percorsa, da ora innanzi, con più sicuro e ordinato passo. Chi potrebbe oggi antivedere le rivelazioni che ne potranno venire alla scienza? e chi vorrebbe escludere che ne possano derivare anche inattesi impulsi ad un rinnovamento morale della vita, del quale tanto urge il bisogno nella presente ora così funesta ma così decisiva della storia?

V.

Quello che, intanto, più importa e conforta è il vedere anche nelle nuove pagine bergsoniane attribuito, nella evoluzione generale della realtà, il predominio all'energia, alla spontaneità, all'azione. Non soltanto le leggi necessarie d'un rigido meccanismo governano il mondo; ma altresì una forza che travalica le misure quantitative, e non può essere espressa in equazioni matematiche. Codesta virtù che tende, anzi, via via a liberarsene, a dirigere, a dominare la realtà, ad oltrepassare sempre più la propria capacità iniziale, e a creare

sempre nuove forme con imprevedibile originalità, altro non è che la coscienza e l'energia spirituale. Ella accompagna lungo la sua linea ascendente tutta l'evoluzione vitale: ma tocca il sommo nell'anima umana, e ne prenunzia l'indistruttibile vitalità. Poichè solo nell'uomo ella raccoglie tutto il passato dell'esperienza solo per quel che giova a preparare ed anticipare. La direzione dello spirito è volta, difatti, verso l'azione e il futuro; non tanto verso ciò che fu o ciò che è, quanto verso ciò che dev'essere; dovere, insieme, e destino della vita spirituale; e nel tempo stesso sorgente creatrice di bellezza e di gioia. Imperocchè questa attenzione operativa e creativa trova in sè medesima la sua ricompensa e l'intima sanzione, come quella che provoca la gioia; e la gioia porta in sè stessa qualcosa di trionfale; onde l'eroe e l'artista si sentono paghi del loro eroismo e dell'opera loro. Basta ad essi l'avere operato e prodotto al cunchè che essi sentono vitale, come al sapiente l'avere inventato un nuovo congegno o l'aver scoperta una nuova verità. Ma se la conoscenza intellettuale attinge la certezza assoluta e la realtà per quel che attiene al mondo materiale e geometrico (dove pure il positivismo scientifico non voleva andare oltre una conoscenza relativa), anche l'energia spirituale creatrice di un mondo diverso da quello, dell'universo morale, del regno della coscienza, si avvia essa pure, se anche con altri procedimenti e per altre vie, verso il porto dell'assoluto. Perchè la vita della coscienza è bensì

la sua perenne mobilità; ma ella tende pel suo proprio sforzo a determinarsi e a dirigere se stessa. E come la volontà è quella che esercita codesta funzione ordinatrice, così ci avvicina all'essenza stessa della realtà; poichè l'effetto dell'azione nostra è riprova e paragone del nostro sapere. Non è perciò a temere che l'attività della vita, illuminata e diretta dalla coscienza, « si muova nell'irreale. L'intelligenza che tende verso l'azione e verso l'effetto che ne conseguita, è una energia che attinge qualcosa di assoluto ». In questo sta veramente il valore dell'energia creatrice; nel tradurre in atto, in una forma concreta e vivente, ciò che fluttua nella mente o, nell'animo. Un pensiero che rimanga soltanto pensiero, un'opera d'arte che non esca ancora dalla mente di chi la vagheggia, la moralità e la virtù finchè rimangano nella buona intenzione, a poco valgono. Solo allora che il pensiero si concreta e si esprime nella dimostrazione d'una verità nuova, o il segreto lavoro dell'artista genera la *Divina Commedia*, la volta della Sistina, la nona Sinfonia, o quando il proposito del bene diviene atto eroico, sublime sacrificio di sè come di quanti sono testè caduti per la patria, e per la giustizia: solo allora la scienza si costituisce, l'arte si fa poesia, cioè creazione, e la moralità diviene carità efficace, amore che vive, opera e rinnova. Qui veramente è la via, la verità e la vita: e di qui traggono ragione le immortali speranze del genere umano nel suo anelare perenne al regno della verità e del bene.

GUERRA ED IMMORTALITÀ (1).

Mentre tacevano, o erano sospese, tutte le altre indagini scientifiche che non si attenessero, o nel rispetto tecnico-fisico, o in quello economico-sociale, o in quello etico-religioso, alla guerra, solo un grande e vitale quesito sornuotò in tanto naufragio della cultura e della umanità, in tanta sospensione delle menti e degli animi : quello della morte e dei destini umani. Una così formidabile ed incomparabile esperienza di morte come fu la guerra mondiale, non poteva anzi, a meno, di non accedere più vivo e ardente, fra tante ceneri e ruine, il bisogno di ricercare se la morte sia via senza uscita, o se invece sia adito ad una ulteriore e più vasta forma di esistenza (2). Tutta una moltitudine di anime, o gementi pei cari perduti, o di colpiti in guerra che avevano dinanzi il

(1) Pubblicato, in parte, nella *N. Antologia*, 16 novembre 1917.

(2) Mi sia lecito riferirmi anche a quanto ne scrissi nel Proemio della seconda edizione del mio libro *Guerra, Amore ed Immortalità*, Milano, Hoepli, 1916.

fantasma della morte, si volse, per uno spontaneo e naturale istinto, verso questo spiracolo di luce interiore che si apriva fra tante « tenebre esteriori », dove la nobiltà del sacrificio suggeriva le più alte speranze. Strana cosa fu quindi il vedere uomini di sicura fede positivistica e di abito sperimentale, come il Morselli ed altri, asseverare che il dibattere quesiti attinenti all'anima fosse in quell'ora un perditempo o un fuor di tempo, mentre *majora premebant*; dimenticando così tutte le ragioni logiche e psicologiche che, appunto in quell'ora di crisi per tanti spiriti, in quella prova universale di dolore e di amore, a siffatte meditazioni spontaneamente condussero attori e spettatori di quell'immenso dramma della vita. E la realtà innegabile rispose, infatti, a ciò che per quelle ragioni era naturale aspettarsi. Le trepide meditazioni di uomini di lettere e di scienza, fra i più autorevoli, intensificatesi già negli ultimi anni, furono proseguite anche durante il commosso e tragico periodo della guerra internazionale; e come il Maeterlinck, il Bourget, il Loisy, fecer sentire la loro diversa ed ascoltata parola di artisti e di scrittori (1), così non mancò, sebbene discorde e diversamente autorevole, con Oliver Lodge, il Le Dantec ed altri, quella della scienza (2).

(1) MAETERLINCK, *La Mort*, 1915; BOURGET, *Le sens de la Mort*, 1916; LOISY, *Mors et Vita (Entretiens de nos combattants devant la Guerre)*, Paris, 1917.

(2) Sir OLIVER LODGE, *Raymond, or Life and Death*, 7a ed., London, 1917; LE DANTEC, *Le Problème de la Mort et la Con-*

Gli uni dibattono la questione del valore educativo e dell'efficacia morale dell'idea dell'immortalità: gli altri quella della sua intrinseca consistenza scientifica e razionale. Poichè il Bourget nel suo squisito romanzo recente di guerra, *Le sens de la Mort*, espresse il vivo contrasto fra la morte guadagnata sul campo di battaglia e confortata da una ferma fede religiosa nella vita futura, e la morte desolata di ogni speranza di ogni ulteriore sopravvivenza, ecco contro di lui levarsi la protesta razionalistica e critica, non solo fra noi e in Inghilterra (1) ma principalmente in Francia per opera del Loisy, il grande esegeta modernista e storico delle religioni. Questi, dopo aver narrata la nobile morte di tre suoi amici non credenti, risponde al Bourget: « Così muoiono uomini dei quali altri insolentemente ha detto che non hanno fede. Dite, se volete, che essi si eran disciolti dagli antichi simboli della fede cristiana. Ma una fede sicuramente essi ebbero profonda e forte e nobile, una fede che essi ebbero in comune coi vostri morti e che li rese tutti fratelli... Vergogna ed onta a quelli i quali insinuano che questi non credenti non eran

science Universelle, Paris, 1917; ZAHN, *Das Jenseits*, Paderborn, 1916; HANZ, *Die Unsterblichkeitsfrage*, Augsburg, 1915; e ora il volume *Immortality. An Essay in discovery scientific, pschical and biblical*, by. Burnett. H. Stretes, London, 1920.

(1) Vedi la polemica fra il Salvemini e il Ghignoni nell' *Unità* del 5 gennaio e 25 marzo 1917, e, fra gli altri, un articolo della Petre, nel *Free Catholic*, febbraio 1917; cfr. lo scritto di GIOVANNI FIOLE, *La fede e l'immortalità secondo il Loisy*, in *Bilychnis*, 31 luglio 1917.

capaci di morir bene. Buona era la loro morte, e buona la loro fede poichè era una fede di lealtà e di sacrificio. I credenti hanno sacrificato ed offerta come gli altri la loro esistenza al proprio paese... essi confidano ulteriormente di meritare con questo il cielo promesso a coloro che compiono il loro dovere fino alla morte. Pace e onore alla loro tomba. Ma pace ed onore anche alla tomba dei non credenti i quali muoiono perchè la patria viva, e contribuiscono alla preservazione di quello che hanno di più caro al mondo ».

Ora non è dubbio che la tesi del Bourget, così presentata sotto forma strettamente confessionale e intollerante, repugna alla coscienza civile. Ammirabili, per fermo, quanti muoiono per una idea, sieno essi credenti in un simbolo o no. Ma il vero è che, pur prescindendo dal fatto che la tesi del Bourget dai suoi oppositori è forse stata alquanto forzata trasfigurando in una fede nel credo cattolico quella che era semplicemente presentata come fede religiosa, tutti i nobili esseri i quali danno la loro vita per un alto ideale sono in fondo, come direbbe Tertulliano, altrettante *animae naturaliter christianae*. Anzi poichè l'idea dell'immortalità si è storicamente insinuata, non senza resistenze, nella tradizione cristiana occidentale dalle correnti dei Misteri ellenici e del platonismo, si potrebbe anche dire che quelle sono anime naturalmente elleniche, per quella parte che l'Ellenismo portava in sè di credenze mistiche e religiose in una sopravvivenza personale alla morte. Più generalmente ancora si

può dire che la fede nell'immortalità sia implicita nel gesto di quanti volontariamente e generosamente s'immolano per una causa comune, dall'una e dall'altra riva di questo fiume di sangue che corse traverso l'Europa (1). Poichè costoro credono egualmente nella realtà e nel valore, al di là della loro efimera esistenza terrena, di quella causa per la quale perdendo la fragile vita, la riacquistano e la perpetuano: e sentono istintivamente che, andando incontro alla morte, essi vanno incontro ad una più vasta forma di vita. Ora questo valore e questa realtà superiore di beni spirituali, questo adempimento della loro vita in un ordine più alto e più durevole, questo perpetuare l'effimero nell'assoluto, l'individuale nell'universale, è appunto la sostanza viva e profonda d'ogni credenza religiosa, espressa nella formula: « chi perde la sua vita, l'acquisterà ». Che quanti cadono per una idea credano ancora di affermare vittoriosamente, al disopra di sè, quella idea, e di salvare insieme la propria esistenza in un altro ordine di realtà, non aggiunge nulla (lo riconosciamo) al valore del sacrificio. Ma questo non esclude già che quanti han fede nella propria sopravvivenza alla morte l'affrontino di fatto più serenamente di chi non vi crede. L'esperienza c'insegna che quella idea, nella quale aveva pur fede il Mazzini, è una forza di per sè stessa operativa ed animatrice, e più agevole per-

(1) Vedi un notevole articolo nella *Edinburgh Review*, gennaio 1917, e il mio libro citato.

suaditrice d'un sacrificio, il quale appare allora non tanto un abbandono finale della vita quanto un transito ad un'altra sua forma. Quella idea, per tal guisa, obbedisce alla legge e all'istinto della conservazione della vita, cioè ad una legge superiore che governa l'economia universale. Poichè qui sta appunto il nodo vitale della controversia: se l'ideale della perfezione etica debba implicare necessariamente la distruzione e l'annullamento della persona in cui si è avverato ed attuato, e nel punto stesso in cui questa attuazione avviene; se l'affermazione più alta di ciò che è la ragione della vita coinvolga la negazione di questa, o non esiga piuttosto la sua dilatazione in un ordine più alto di esistenza. « Non impoveriamo la vita, diceva anche il Renan (1); si trarrà minor partito da una umanità che non creda all'immortalità dell'anima che da una umanità la quale vi creda »; e i pragmatisti odierni, a cominciare dal James (2), hanno ben riconosciuta questa verità sperimentale. Ma gli è che l'atto stesso di combattere e di morire per la patria, per la giustizia, per la libertà, per un ideale insomma, è affermazione intrinseca dell'immortalità; perchè l'eroe è quegli che porta in sè, come diceva l'Hegel, il « senso dell'eterno »; e dell'eterno immanente nella sua coscienza, e presente nell'atto stesso del sacrificio

(1) RENAN, *Feuilles détachées*, 6^e éd., p. XVIII.

(2) JAMES, *Pragmatism*, London, 1907, e *The immortality of the Soul*, 5^a ed., 1904. Il Loisy ha, quindi, torto di riferirsi soltanto al libro del James sull'« Esperienza religiosa », dove egli lascia ancora aperta la questione e sospeso il suo giudizio.

magnanimo. Ora questo valore del sacrificio è ciò che salva l'individuo, è l'aroma che lo imbalsama per l'immortalità. Sarebbe assurdo, difatti, che la personalità umana sulla quale si edifica tutto il diritto civile e politico moderno, fosse annullata nel suo più alto momento etico, nella sua manifestazione più piena ed ideale: che la legge della continuità della vita, onde è governato tutto il suo processo evolutivo, venisse meno là dove la vita s'illumina della sua più pura luce, nella coscienza eroica, cioè là dove quel processo attinge il suo più alto vertice. Su questo preme anzi insistere: che la persona fa parte dei valori etici indistruttibili. Quanti negano la sopravvivenza alla morte, o la respingono semplicemente come cosa di puro sentimento e di fede o di temperamento, dimenticano il fatto incontrovertibile che l'individuo, quanto è più alto nella scala della vita, cioè quando è persona, è realmente e idealmente insostituibile, cioè tale che reca un suo proprio ed unico contributo alla totalità della vita universa. Questa unicità qualitativa dell'individuo, o, come gl'idealisti dicono, questa unica espressione dell'assoluto, è ciò che ne garantisce la preservazione e la permanenza nell'economia della realtà cosmica: onde ha ben ragione di esclamare Fausto morente:

*Es kann die Spur von meinen Erdelagen
Nicht in Aeonen untergehn,*

perchè egli sente e sa che non ha, nè può avere mai, il suo equivalente, anche nel lungo dei secoli avvenire.

Con piena ragione indubbiamente il Loisy scrive: « Ce qu'importe est de croire en la vie jusque dans la mort ». Ma questo possiamo solo perchè la nostra coscienza necessariamente e spontaneamente afferma la continuità della vita. Ora la continuità della vita non dipende solo dalla trasmissione della nostra vita ad altri; perchè quell'insieme di esperienze che costituisce il soggetto consapevole non è mai trasmissibile. Vi è un Io, che non è empirico e quindi effimero, e che pur non si perde nell'astratta universalità del così detto Io trascendente (1): ma è l'unità vivente di tutta l'esperienza, la persona, che in questo processo si fortifica sino a divenire indistruttibile. È anzi assolutamente inalienabile: perchè la mia particolare esperienza non è mai comunicabile ad altri nella sua intierezza. Quella forma soggettiva che risulta da uno speciale sistema d'esperienza non solo è un contributo necessario ed essenziale all'esperienza universale e quindi, come ripete il Bosanquet (2), indispensabile all'ultima realtà ed avente un valore di universalità, ma è tale che il suo annullamento, non potendo cadere entro la sfera di alcun'altra esperienza, è per sè stesso inconcepibile e assurdo. Come nessuno ha sperimentato l'annullamento della propria coscienza, così nessuno ha sperimentato, nè potrà mai

(1) In questo dissenso dai pensieri, non interamente conformi alla sua consueta lucidezza, del GENTILE, *Teoria gen. dello spirito*, 3^a ed., Bari, 1920, p. 117 segg.

(2) BOSANQUET, *The value and destiny of the individual*, London, 1913.

sperimentare direttamente, l'annullamento della coscienza altrui. Nè basta, per certo, il disparire delle condizioni esterne in cui quellà coscienza si manifestava, per asserirne l'intrinseca estinzione.

Ad ogni modo, l'individualità consapevole, cioè quella che non ha equivalenti e non può essere sostituita da altri, come è una incarnazione specifica, un centro vitale dell'infinita realtà vivente, così il suo nome non più può essere cancellato dal libro della vita universale; e la sua fragranza perdura anche quando il fiore è essiccato, come canta il poeta inglese:

*Odours, when sweet violets sicken,
Live within the sense they quicken.*

Noi non contestiamo pertanto al Loisy o ad altri che la fede in un'alta idea non possa trovare un surrogato alla credenza nell'immortalità, se anche non di eguale efficacia pratica. Ma vogliamo dire che ogni fede viva in un ideale, onde è condotta l'umanità ad essergli devota fino alla morte, ogni immolazione sostenuta per una tale affermazione, è essa stessa un inconsapevole, istintivo, implicito riconoscimento dell'immortalità, cioè del trionfo finale della vita anche sulla morte. Come il sistema dei valori etici esige che la coscienza individuale ove essi si attuano non sia alcunchè di effimero e di caduco, così l'atto eroico, che è la più eccelsa consacrazione di quei valori, è anche la più risoluta ed energica espressione della individualità. In quei momenti della più terribile prova che sia stata mai per l'umanità, noi sentimmo anche più che il va-

lore della morte deve trarre la sua misura dalla fede nella vita e nella sua perpetuità. Non bastano i rapporti umani e sociali, checchè ne dica il Loisy, a spiegare questa enorme ecatombe di vite, la quale deve obbedire ad una legge superiore che abbassa l'umanità per innalzare l'individuo, a cui la morte onorata, anche se ignota, è via di salute: e quanti muoiono perchè viva questa società, questa patria, questo ideale di cui si fanno olocausto, entrano, con quest'atto medesimo, nel disegno dell'universo, come elementi costitutivi di esso, e perciò indelebili; e in questo più vasto ordine di attinenze trovano, anche se non la cercano o sperano, una più sicura ed alta sanzione di vita. Imperocchè, come altrove io scrissi, quanti cadono in guerra, dinanzi alla morte non sono più italiani o francesi, o inglesi o tedeschi, ma uomini soltanto nella nudità augusta dell'anima loro, che in quell'atto si affaccia all'infinito e ne diviene partecipe.

Non è già eroismo, come diceva il Locke, il rinunciare a quello cui l'uomo non ha diritto di rinunciare. Quando egli confronta il mondo colla sua coscienza dei valori, egli non mendica già una perpetuità che gli sia largita se non per grazia; ma afferma un proprio diritto imprescrittibile. A noi non importa il cercare e il chiederci se la natura ci sia amica o no. Ci basta, come riconosceva anche il Leopardi, che ella sia spettatrice e testimone: e in certo modo noi ne siamo giudici, nel senso che esigiamo la tutela e la garanzia delle supreme necessità morali ed umane, come ricpinobbe il Goe-

the. Ora queste ci sono assicurate dalla razionalità della natura, che rende possibile la scienza, e senza la quale nessuna scienza sarebbe mai possibile (1). Certo, l'immortalità personale non è un'assoluta necessità nemmeno per la esperienza religiosa, come la storia delle religioni ampiamente dimostra, e il Loisy e il Gentile ora giustamente ricordano. Giova anzi insistere su questo punto: dacchè da molti si crede tuttavia che l'idea dell'immortalità sia una concezione puramente religiosa; e quindi esigenza di fede non verità di pensiero. Bene è possibile, ed anzi effettiva, una disinteressata devozione ad ideali, pur senza speranza di potere assistere al loro trionfo; perchè noi sentiamo di partecipare ad una più larga vita che non sia quella contingente e visibile. Onde noi potremo bene ripetere coll'antico veggente: « Ora lascia, o Signore, che il tuo servo se ne vada in pace... dacchè gli occhi miei videro la loro salute ». Ma che i nostri ideali per vivere debbano necessariamente richiedere il nostro perire; che nulla di ciò che è degno d'esistere abbia la sicurezza della sua continuazione e del suo incremento; che il mondo dei valori, in una parola, non debba avere la sua corrispondenza e la sua sanzione nel mondo dei fatti, questa sarebbe veramente una conclusione intollerabile e repugnante. E poichè appunto questa sua repugnanza non ha nulla a che

(1) V. il mio scritto *Il pensiero d'un uomo di Stato inglese* (G. Balfour), in *Nuova Antologia*, 1916, sopra riprodotto; cfr. ora il notevole libro del PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, Oxford, 1917, spec. pag. 43 segg.

fare con nostre speranze o timori di auto-conservazione, ed è disinteressata, noi sentiamo che il negarle, come noi facciamo, l'assenso nostro, è un giudizio che ha un valore obbiettivo, non meno della repugnanza nostra a credere in una contraddizione logica e razionale.

Noi non possiamo, dunque, su questo punto arrestarci all'esitazione del James, da lui stesso del resto (ciò che non avvertì il Loisy, come notammo) altrove superata. Senza dubbio, chi offre la sua vita per una idea, trova il suo sostegno nella stessa fede, e non precisamente e necessariamente nella credenza nell'immortalità; e un'altra fede può ben fornire questo medesimo sostegno anche a chi in quella non crede. Ma noi vogliamo dire che la voce la quale chiama al sacrificio, al dovere, alla virtù, è una delle più profonde voci dell'universo in noi, e che non può mentire. L'opera razionale del mondo, a cui siamo legati come da un cordone ombelicale, cioè da un nodo vitale, vuole per sostenersi l'atto nostro di rinunzia; ma, se non remuneratrice, deve essere almeno testimonianza e riconoscimento di quell'atto; il che basta a farne un'opera di giustizia. Ora questo a noi è necessario, specialmente nei momenti supremi della vita e della storia. « Nelle situazioni eroiche della Rivoluzione, scriveva il Rénan, la necessità dell'immortalità dell'anima fu affermata da quasi tutti i partiti ». Tanto più venne implicitamente affermata in una vasta esperienza di morte e d'immolazione come la guerra testè terminata. In quei momenti significativi noi sentimmo ancora

meglio che il destino nostro, più che alla storia, mutabile ed effimera anch'essa, è legato all'universo: che della totalità delle cose, dell'organismo mondiale, siamo membra viventi, senza le quali quell'organismo perderebbe ogni consistenza e vitalità; frammenti d'un edificio che si va bensì continuamente ricostruendo, ma senza i quali esso caderebbe in ruina: pagine coordinate d'un libro che sempre si scrive, ma indelebili, perchè senza di esse il significato ne andrebbe irreparabilmente perduto. Nella somma finale e totale della vita e del mondo quei valori dovranno pure contare, se non vogliamo che quelle care esistenze non si sieno immolate invano, e quegli atti di sacrificio eroico non sieno stati una infeconda ed amara distruzione di anime stolte o vanamente illuse. Chi è caduto per la giustizia, aspetta che la giustizia lo rialzi: e chi all'avvento di essa ha contribuito, non può mancare nel giorno del suo ultimo trionfo.

INDICE

DEDICA	Pag. III
INTRODUZIONE	» V
La crisi del pensiero nella cultura contemporanea	» I
Il concetto moderno della filosofia	» 37
Il nuovo pensiero americano	» 61
Il pensiero di un uomo di Stato inglese (A. G. Balfour).	» 105
Il pluralismo moderno e il monismo.	» 123
Contro l'identificazione della filosofia e della storia e dei diritti della critica	» 149
Per il realismo conoscitivo e contro l'immanentismo	» 171
Nuove teorie sul progresso civile	» 203
La religione e la cultura moderna	» 227
Il bisogno dell'ideale nella cultura moderna	» 237
La libera fede della scienza moderna	» 285
Le nuove dottrine antivitali dopo la guerra	» 319
L'energia spirituale	» 339
Guerra ed immortalità	» 363

PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DELL'AUTORE

1. *Interpretazione panteistica di Platone* (Pubblicaz. del R. Istituto Sup.). Firenze, Le Monnier, 1881.
2. *Le Ecclesiastuse d'Aristofane e la Repubblica platonica*, Torino, Loescher, 1882.
3. *La dottrina della realtà esteriore nella filosofia moderna*, Firenze, Tip. dell'Arte della stampa, 1886.
4. *Studi di antica Letteratura cristiana*, Torino, Loescher, 1887.
5. *Saggi e Note critiche*. Bologna, Zanichelli, 1895.
6. *Il socialismo e il pensiero moderno*. Firenze, Succ. Le Monnier, 1897; 2^a ed., 1899.
7. *Leggendo e meditando*. (Pagine di Letteratura. Arte, e Scienza Sociale). Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1900.
8. *Nuove Pagine sul cristianesimo antico*. Firenze, Succ. Le Monnier, 1902.
9. *Voci del nostro tempo*, Palermo, Sandron, 1903.
10. *Dalla Trilogia di Dante*. Firenze, Barbera, 1905.
11. *Pagine d'antica arte Fiorentina*. Firenze, Lumachi, 1905.
12. *Dalla Critica al nuovo Idealismo*. Torino, Bocca, 1910.
13. *Pagine di Critica Letteraria*. Firenze, Succ. Le Monnier, 1911.
14. *Figure Moderne*. Ancona, Puccini, 1912.
15. *Idee Moderne*. Ancona, Puccini, 1913.
16. *Guerra, Amore ed Immortalità*, 2^a ed., Milano, Hoepli, 1916.

